6

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

سلسلة الدراسات القرآنية

فهمُ القرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجيّة في فهم وتفسير القرآن

الجزء الثاني

جواد علي كسّار



فهــم القــرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجيـة في فهـم وتفسـير القـرآن

الجـزء الثـاني

جواد علي كسّار

فهم القرآن

دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية في فهم وتفسير القرآن

الجزء الثاني



المؤلف: جواد علي كسّار
الكتـاب: فهم القرآن ـ دراسة شاملة في رؤى الإمام الخميني المنهجية
في فهم وتفسير القرآن ـ الجزء الثاني
المراجعة والتقويم: قسم المراجعة والتقويم في مركز الحضارة
تصميم الغلاف: حسين موسىٰ
الإخراج والصفّ: هوساك كومبيوتر برس

الطبعة الأولى: بيروت، 2008



Fahm Al-Qoran

«الآراء الواردة، في هذا الكتاب، لا تعبّر بالضرورة
عن آراء مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي واتّجاهاته»



مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي
Center of civilization
for the development of Islamic thought
بناية الصبّاح ـ شارع السفارات ـ بئر حسن ـ بيروت
هاتف: 826233 (9611) ـ فاكس: 820387 (9611) ـ ص.ب: 55/ 25
Info @ hadaraweb.com
www. hadaraweb.com

المحتويات

الفصل السابع

جدلية الظاهر والباطن

يمكن التعامل مع مقولة الظاهر والباطن بوصفها نتيجة من النتائج المترتّبة على نظرية تعدّد مراتب الفهم بوجهَيْها الوُجودي والمعرفي، وما أبدعه هذان الاتجاهان من تفسيرات للظاهرة.

لكن مع ذلك نلمس لهذه الظاهرة استقلالاً خاصّاً ناشئاً عن تصريح النصوص الواردة من الفريقين الدالّة عليها، ممّا لا يدع مجالاً للشكّ بوجود هذه المقولة، وإنما يدفع لإبداع صيغ اجتهادية في فهمها وتفسيرها، والأهم من ذلك فهم طبيعة العلاقة الّتي تسري بين طرَفيها وفيما إذا كانت تقوم على النفيّ أم التجاوز أم التكامل؟ ثمَّ تخطّي ذلك كلّه لمعرفة أبرز النتائج المترتّبة عليها.

على هذا الضوء يسعى البحث إلى تغطية مقولة الظاهر والباطن، على هدي الخريطة البحثية التالية:

1 ـ الظاهر والباطن في النصوص.

2 ـ نظريات التفسير وما أبدعته علوم القرآن والتراث التفسيريّ والفكر القرآنيّ عامّة؛ من نظريات في تعليل وجود الظاهر والباطن، انطلاقاً من الاتجاهَين الرئيسيّ الوجوديّ والمعرفيّ.

3 ـ العلاقة بين الظاهر والباطن.

4 ـ نظرية لغة المثال بوصفها أبرز نتيجة طالعة من ثنايا مقولة الظاهر والباطن.

1 ـ الظاهر والباطن في النصوص

الظاهر والباطن مصطلحان قرآنيّان اصيلان توفر القرآن على ذكرهما في عدد من الآيات، منها:

1 ـ قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّـٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾[1].

2 ـ وقوله: ﴿يَعْلَمُونَ ظَـٰهِرًا مِّنَ ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا وَهُمْ عَنِ ٱلْآخِرَةِ هُمْ غَـٰفِلُونَ﴾[2].

3 ـ وقوله: ﴿وَأَسْبَغَ عَلَيْكُمْ نِعَمَهُۥ ظَـٰهِرَةً وَبَاطِنَةً﴾[3].

أمّا في الحديث الشريف فاستعمال المصطلحَين مستفيض وربّما قال بعضهم بتواتره، من ذلك:

1 ـ عن النبي (ص): «إن للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً»[4].

2 ـ عن سفيان، عن يونس بن عبيد، عن الحسن، قال: رسول الله (ص): «لكل آية ظهر وبطن، ولكل حرف حدّ، ولكل حدّ مطّلع»[5].

---

(1) الحديد: 3.

(2) الروم: 7.

(3) لقمان: 20.

(4) إحياء علوم الدين، ج1، ص99 وقد ذكر زين الدين أبو الفضل عبد الرحيم بن الحسين العراقي المتوفى سنة 806هـ في تخريجه لأحاديث الكتاب على هامش الصفحة ذاتها أن الحديث أخرجه ابن حيان في صحيحه من حديث ابن مسعود بنحوه.

(5) البرهان في علوم القرآن، ج2، (طبعة دار الفكر، بيروت 1421هـ)، ج2، ص30. كذلك: الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص225.

3 ـ كما عن النبي (ص) أيضاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً وحداً ومطّلعاً»[1].

4 ـ كذلك: «إنّ القرآن أُنزل على سبعة أحرف، لكل آية منها ظهر وبطن، ولكلّ حدّ مطّلع». وفي رواية: «ولكل حرف حدّ ومطّلع»[2].

5 ـ في النبوي الشريف أيضاً: «إن للقرآن ظهراً وبطناً ولبطنه بطن إلى سبعة أبطن»[3].

6 ـ أخرج الديلمي من حديث عبد الرحمن بن عوف مرفوعاً: «القرآن تحت العرش، له ظهر وبطن يُحاجّ العباد»[4].

7 ـ أخرج الطبراني وأبو يعلى والبزّاز وغيرهم، عن ابن مسعود موقوفاً: «إنَّ هذا القرآن ليس منه حرف إلا له حدّ ولكلّ حدّ مطّلع»[5].

8 ـ عن ابن مسعود، عن النبي (ص): «أنزل القرآن على سبعة أحرف لكلّ آية منها ظهر وبطن»[6].

9 ـ روى أبو نعيم في «حلية الأولياء» عن ابن مسعود، قال: «إنّ القرآن أنزل على سبعة أحرف، ما منها حرف إلا وله ظهر وبطن وإن علي ابن أبي طالب عنده منه الظاهر والباطن»[7].

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص289. كما ذكره عن أهل السنة أيضاً الكاشاني في تفسيره. ينظر: تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص30.

(2) نقله الكاشاني عن مصادر أهل السنة، ينظر: تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص31، وص59 أيضاً.

(3) ذكره الكاشاني عن أهل السنة، ينظر: تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص31، 59.

(4) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص225.

(5) المصدر نفسه.

(6) البرهان في علوم القرآن، ج2، ص170 عن صحيح ابن حيان.

(7) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص233.

10 ـ عن أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع): «ما من آية إلا ولها أربعة معانٍ ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع، فالظاهر التلاوة، والباطن الفهم، والحدّ هو أحكام الحلال والحرام والمطّلع هو مراد الله من العبد منها»[1].

11 ـ عن الإمام موسى الكاظم (ع) في جواب محمد بن منصور عند ما سأله عن قوله (سبحانه): ﴿قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ﴾[2]، قال: «إنّ القرآن له ظهر وبطن»[3].

12 ـ كما روى ذريح بن محمد المحاربي، عن الإمام الصادق (ع): «إن للقرآن ظاهراً وباطناً»[4].

13 ـ عن الإمام الصادق (ع) في حديث طويل عن جدّه رسول الله (ص) يحثّ فيه على التمسّك بالقرآن، جاء في وصف القرآن: «له ظهر وبطن»[5].

2 ـ نظريات التفسير

اتّصاف القرآن بالبطون له دلالة قاطعة على عمقه، بل هذه البطون عمقه كما في النبوي الشريف: «وهو كتاب فيه تفصيل وبيان وتحصيل، وهو الفصل ليس بالهزل، وله ظهر وبطن فظاهره حكم وباطنه علم، ظاهره أنيق وباطنه عميق»[6].

بيد أنّ السؤال هل هذا العمق هو من سنخ المعاني الذهنية

---

(1) تفسير الصافي، ج1، المقدمة الرابعة، ص31.

(2) الأعراف: 33.

(3) الأصول من الكافي، ج1، كتاب الحجة، باب من ادعى الإمامة، ح10، ص374.

(4) الكافي، ج4، ص549.

(5) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، ح2، ص599.

(6) الأصول من الكافي، ص ..

والمفاهيم النظرية والفكرية المستمدّة من اللفظ أم هي حقائق وراء اللفظ لها استقلالها السنخي عن الألفاظ، وإن كان يُمكن أن تكون ثَمَّ علاقة تركيبية من نوع ما بين الاثنين؟ بتعبير آخر: ما هو منشأ هذا العمق؟ وما هو سرّ اختصاص القرآن بالبطون وتوافره على شُمولية المعنى؟ هل يعود ذلك إلى كينونة القرآن وأنه يتألّف من حقائق ذات مراتب متعدّدة تكمن وراء اللفظ لا يكون اللفظ إلا التعبير الأخير عن تلك الحقائق أو قشرة ذلك اللُب، على ما رسمت ذلك المدرسة الوجودية؟ أم أنّ الذي يُنشئ عمق القرآن وغور معانيه وثراء مفاهيمه وتعدّدها هو اللفظ وكيفية استعماله وتركيبه، ومن ثمَّ فإن البطون والمعاني المترتّبة على بعضها هي من مقولة المفاهيم والتأويلات الذهنية التي تنبثق عن دلالة اللفظ وطبيعة التركيب أو ممّا يحتمله اللفظ القرآنيّ ويكون أحد مدلولاته، وتخضع عملية نيلها ووضع اليد عليها إلى بذل الجهد العقلي والنشاط الذهني التأويلي والاتصاف بحدة الذكاء وعمق التفكير وما إلى ذلك؟

الحقيقة أنّ البطون مسألة ثابتة على ضوء الاتجاهَين كليهما المعرفيّ والوجوديّ، وإن ما يختلف بينهما هو التفسير. فالاتجاه المعرفي وما يتضمّنه من مدارس تحصر تعاملها مع القرآن كنص وحسب، ترى أنّ هذا هو النصّ الذي يحوي عدداً من المعاني والبطون والأغوار. أما الاتجاه الوجودي فيتعامل مع البطون بوصفها حقيقة كائنة وراء النص وخارجة عنه تنطوي على مراتب. فهنا مراتب وبطون وهناك مراتب وبطون أيضاً، لكنها في الاتجاه الوجودي من سنخ الحقائق أما في الاتجاه المعرفي فالبطون من مقولة المفاهيم والتأويلات الذهنية، والاختلاف بينهما ناجم عن نظرتهما لحقيقة القرآن كما مرَّت علينا تفصيلاً، التي تستتبع اختلاف نظرية التفسير تبعاً لذلك.

سنمرّ فيما يلي على عدد من النظريات التي تجمع بين إثبات ظاهرة البطون وتفسيرها، لنخلص من وراء ذلك إلى الفارق الأساسي الذي

يفصل بين الاتجاهين المعرفيّ والوجوديّ، ثم ما يترتب على ذلك من نتائج.

1 ـ الغزالي

1 ـ يُهاجم الغزالي في البدء من ينكر أن ينطوي القرآن على الظاهر والباطن، ليسجّل أن العلوم بأكملها والدين بتمامه عقيدة وشريعة يحتوي ظواهر ينالها الإدراك الذهني عبر ما يبذله العقل من أنشطة نظرية، وأسرار بعضها جليّ يلوح بجُهد يسير وبعضها خفيّ لا يتّضح إلا «بالمجاهدة والرياضة والطلب الحثيث والفكر الصافي والسرّ الخالي عن كل شيء من أشغال الدنيا سوى المطلوب»، ليخلص من وراء ذلك كلّه إلى نتيجة جزمية يسجّل: «فاعلم أنّ انقسام هذه العلوم [العقيدة والشريعة] إلى خفيّة وجليّة لا ينكرها ذو بصيرة، وإنّما ينكرها القاصرون الذين تلقّفوا في أوائل الصبا شيئاً وجمدوا عليه»[1]. ثمَّ يروح يقدّم بعض أدلّة ذلك وهو يطُوف في عدد من النصوص النقلية، ممّا يتعلّق منها بالقرآن الحديث النبوي: «إنّ للقرآن ظاهراً وباطناً وحداً ومطلعاً»، وكذلك ما عن الإمام علي (ع) الذي قال، وهو يُشير إلى صدره: «إن ههنا علوماً جمّة لو وجدتُ لها حملة»، وكذلك النبوي الشريف: «نحن معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم» وقوله (ص): «ما حدّث أحد قوماً بحديث لم تبلغه عقولهم إلا كان فتنة عليهم»، وقوله: «إنّ العلم كهيئة المكنون لا يعلمه إلا العالمون بالله تعالى». ثمّ يعزّز ذلك كله بمنطق القرآن في قوله (سبحانه): ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[2]؛ ممّا يدل على أنّ في الإسلام قرآناً وسنّة وعقيدة وشريعة، ظواهر وبطون[3].

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص99.

(2) العنكبوت: 43.

(3) إحياء علوم الدين، ج1، ص99 ـ 100.

بشأن القرآن وما يندرج فيه من بطون وأغوار وأعماق، ينقل عن ابن عباس في قوله (سبحانه): ﴿ٱللَّهُ ٱلَّذِى خَلَقَ سَبۡعَ سَمَٰوَٰتٍ وَمِنَ ٱلۡأَرۡضِ مِثۡلَهُنَّ يَتَنَزَّلُ ٱلۡأَمۡرُ بَيۡنَهُنَّ﴾[1]: «لو ذكرت تفسيره لرجمتموني»[2]. كما يروي عن الإمام علي قوله (ع): «لو شئت لأوقرتُ سبعين بعيراً من تفسير فاتحة الكتاب»؛ ليتساءل مستدّلاً على الباطن: «فما معناه وتفسير ظاهرها في غاية الاقتصار؟»، ومع إسقاط البطون، فما معنى النبوي الشريف: «أقرأوا القرآن والتمسوا غرائبه»؟

ثمّ ينقل عن بعض العلماء وما ذهب إليه من أنّ: «لكل آية ستّون ألف فهم، وما بقِيَ من فهمها أكثر»، وكذلك ما عن أبي الدرداء: «لا يفقه الرجل حتّى يجعل للقرآن وجوهاً»، وكذلك ما عن ابن مسعود: «من أراد علم الأوّلين والآخرين فليتدبّر القرآن»، وأيضاً ما عن بعضهم: «القرآن يحوي سبعة وسبعين ألف علم ومائتَي علم، إذ كلّ كلمة علم، ثمَّ يتضاعف ذلك أربعة أضعاف إذ لكلّ كلمة ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع»، لينتهي بعد هذه الجولة كلّها إلى نتيجة تفيد: «وذلك لا يحصل بمجرّد تفسير الظاهر... [و] من زعم ألاّ معنى للقرآن إلا ما ترجمه ظاهر التفسير فهو مُخبر عن حدّ نفسه»[3]، وإلا، فإن هذه الرؤية للإسلام كتاباً وسنّة وللعقيدة والشريعة وللعلوم أيضاً، لا تستقيم إلا بالقول بالبطون.

لقد أطلنا بعض الشيء في استعراض رؤية الغزالي؛ لأنّها ـ كما اسلفنا في غير هذا المورد أيضاً ـ بسطَت بآثارها على من بعده، حيث رأينا بصمات هذه الرؤية للظاهر والباطن حاضرة بحذافيرها في أبرز

---

(1) الطلاق: 12.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص100.

(3) إحياء علوم الدين، ج1، 289.

كتابَين عن علوم القرآن هما «البرهان» للزركشي (ت: 794هـ) و«الإتقان» للسيوطي (ت: 911هـ)، كما سجلت حضورها أيضاً في نتاجات عدد آخر من الباحثين والمفسّرين من جميع المدارس والاتجاهات. وما يعنينا منها أنّ هذه الأفكار أطلّت برأسها في «فتوحات» ابن عربي، كما أخذها صدر الدين الشيرازي بنصوصها وتفصيلاتها، وانتقلت عبر هذا الخط ومن خلال الحلقة الصدرائية تحديداً إلى كتابات الإمام الخمينيّ وأفكاره.

التعليل النظري

الآن ما هو التفسير الذي يقدّمه أبو حامد لاشتمال القرآن على البطون وانطوائه على هذه الأغوار والأعماق؟ هل يعود ذلك ـ مثلاً ـ إلى التركيبة اللفظية أو البُنية اللغوية للنص القرآنيّ على نحو أعمّ؟ الحقيقة لا يمكن للغزالي أن يقدِم على مجازفة كهذه، وهو الذي أسّس لنظرية القشر واللُباب في كتابه «جواهر القرآن»، وهاجم هناك من ظنّ أنّ القرآن هو محض حروف وأصوات ناعتاً إياهم بالجهل، مُبدياً أسفه بمن يكتفي بتفسير الظاهر، إذ ما أعظم غُبن هذا وحرمانه وهو يظنّ أنّ لا رتبة وراء ذلك[1].

يقدّم الغزالي عدداً من التكييفات النظرية لتفسير عمق القرآن وبطونه، يمكن ارجاعها إلى الصياغات أو التقريرات الثلاثة التالية:

الأول: للقرآن معانٍ مباشرة ظاهرة تُدرك من خلال الفهم اللغوي والنشاط الإدراكيّ الذي يصطاد أوائل المفهومات، أمّا ما بعد ذلك فإن معاني القرآن تدخل في جملة الملكوت، غائبة عن الحواس، موجودة في اللوح المحفوظ، وهي هناك مكينة عميقة بعيدة الغور، لا أمد لها ولا

(1) ينظر: جواهر الكلام، ص36 فما بعد.

حدّ تنتهي إليه، حتّى مثّل لها بعضهم بالتقريب الحسّي التالي: «إنّ كل حرف من كلام الله عزّ وجلّ في اللوح المحفوظ أعظم من جبل قاف، وإن الملائكة (ع) لو اجتمعت على الحرف الواحد أن يقلّوه ما أطاقوه»[1]، كناية على كثافة المعاني ولا تناهيها.

هذا الوجود الماورائي هو البطون أو على الأقل هو الرصيد الذي يمدّ القرآن بالعمق وتوالي المعاني ما بعد المعنى الظاهر، ويفسّر بطونه، وإلا فمن دون ذلك الوجود الملكوتي الغيبي العريض وما يحويه من معاني لا متناهية لا يمكن أن يكون للقرآن بطون.

تتحدّث هذه النظرية بدءاً على أنّ معاني القرآن من الملكوت، ثمَّ تتّجه للاستدلال على رؤيتها بوجود القرآن في اللوح المحفوظ. وما يتّضح من التمثيل الحسّي قناعة النظرية أنّ القرآن موجود هناك بصورته الحُروفية واللفظية، لكن بحروف هي على نحو من الضخامة والعظمة بحث تطوي معان لا نهائية أو متكثّرة جداً، ومن ثمَّ فإنّ منشأ البطون هي هذه التركيبة اللفظية الخاصّة والضخمة لحروف القرآن. إذا صح فهمنا، فإن ما يُنتج البطون ويمنح القرآن عمقه ومعانيه المتكثّرة هي تركيبته الحروفية الخاصّة في اللوح المحفوظ، الأمر الذي يعرّض أساس النظرية للنقد.

فالقول أنّ للقرآن الذي بين أيدينا وجوداً آخر في اللوح المحفوظ، لا يعني أنّه موجود بهذه الحروف والتركيبة الخارجية، أي على نحو المصحف المتداول وبهيئة كتاب مصفوف من حروف ومؤلّف من صفحات ومركّب من كلمات وجُمل ومقطّع إلى آيات وسُور. فاللوح المحفوظ عند بعضهم هو العلم الإلهي الأزلي، أو هو الوجه الثابت لهذا

(1) إحياء علوم الدين، ج1، 280. وأيضاً: ص284.

العالَم الذي تتمثّل فيه حقائق القرآن على نحو واقعيات وأمور عينيّة، بحيث إذا ما قُورن وجود القرآن الذي بين أيدينا (الواقع في كتاب والظاهر بصورة الحروف) بوجوده في اللوح المحفوظ، كان وجوده هناك بمنْزلة الروح إلى الجسد والمتمثّل من المثال، ممّا يعني انتفاء وجوده الحروفي الكَتبي اللفظي[1]، ومن ثَمَّ تخلخل الأساس الذي تستند إليه النظرية أو عدم دقّة تصوّرها على أقل تقدير.

والأهمّ من ذلك، إن إثبات حقيقة ماورائية عُليا للقرآن في اللوح المحفوظ وإن كان بذاته صحيحاً ومقبولاً، إلا أنّه لا يثبت مقولة البطون، لغياب الملازمة بين الاثنين.

الثاني: ينطلق التكييف الآخر من نقطة مفادها أن العلوم كلّها داخلة في أفعال الله عزّ وجلّ وصفاته: «وفي القرآن شرح ذاته وأفعاله وصفاته وهذه العلوم لا نهاية لها»[2]، فإذن في القرآن جميع العلوم، بل أن «العلم بالقرآن هو العلم كله»[3]، ومن ثَمَّ أصبح القرآن عميقاً ذا بطون ينطوي على أغوار لا أمد لها ولا نهاية لمعانيه، فـ«كل ما أشكل فيه على النظّار واختلف فيه الخلائق في النظريات والمقولات، ففي القرآن إليه رموز ودلالات عليه»[4].

لكل إنسان أن يغترف من هذه البطون على قدر وعائه وأدواته من دون أن تلوح لذلك نهاية، إذ «فلا يمكن استقصاء ما يُفهم منه، لأنّ ذلك لا نهاية له»[5]. وكيف تكون ثَمَّ نهاية لنصّ هو تعبير عن شرح الذات والصفات والأفعال؟ مع أنّ بحر الأفعال وحده يضُمّ من العلوم ما ينأى

(1) ينظر مثلاً: الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص53 ـ 54.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص289.

(3) المصدر نفسه، ص 33.

(4) المصدر نفسه، ص 289.

(5) المصدر نفسه، ص 283.

عن الحصر، وهو بحر لا ساحل له، وإن البحر لو كان مداداً لكلمات الله لنفد قبل أن تنفد[1]!

الثالث: في التكييف الثالث يقدّم الغزالي نظرية التجلّي في إثبات البطون وتفسيرها، هذه النظرية التي ستشهد بعد قرن من الزمان تأسيساً منظومياً مُدهشاً عند ابن عربي المولود سنة (560هـ)، أي بعد وفاة الغزالي بنصف قرن.

الحقيقة نحن الآن نذكر نظرية التجلّي والذهن مزدحم بصياغات منظومية تتّسم بكثير من الإبداع والقدرة على الإقناع أو على جذب الآخرين لمركزها في أقل تقدير، كنتيجة لحركة الفكر من حولها ومشاركة عدد كبير من القدماء والمعاصرين في إثرائها وتعميق مرتكزاتها، حيث يأتي الشيخ الأكبر في طليعتهم، ثُمَّ تأخذ مساهمات الآخرين موقعها تبعاً له بما في ذلك مساهمة صدر الدين الشيرازي، والسيد محمّد حسين الطباطبائي والإمام الخمينيّ والشيخ جوادي آملي من المعاصرين.

لكن المفروض ألاّ نخلط بين مستوى النظرية كما نعيها الآن، وكما وصلتنا بعد التشييد الفكري الذي شهدته والمسار العظيم الذي قطعته على مرّ التأريخ الفكري، وبين صورتها عند الغزالي. فهي عند الغزالي بذور قابلة للايناع، تُفيد أنّ الله جلّ وعلا تجلّى في القرآن، والمفروض أنّ هناك ملازمة بين المتجلّي (الله) والمتجلّى به (القرآن) في العمق، ممّا يؤدّي إلى أن يكون المتجلّى به مُماثِلاً للمتجلّي في عمقه. وهذا هو سرّ البطون وانطواء القرآن على معاني لا تنفد مع الزمان؛ لأنّه صورة لتجلّ مطلق لا نهائي.

---

(1) ينظر: جواهر الكلام وما يذكره الغزالي من دوران العلوم حول الذات والصفات والأفعال.

ربما يسعفنا فكر الغزاليّ على التقدّم خطوة أكثر في هذه النظرية، ونحن نسجّل أنّ الله عزّ وجلّ يتجلّى في القرآن بأسمائه وصفاته، وإن القرآن هو مظهر لأسماء الله وصفاته وخاصّة الاسم الأعظم، وهذا ما يفسّر عمقه وبطونه.

يبقى أن نسجّل بأن الغزالي استدل على نظرية التجلّي بحديث للإمام جعفر الصادق يقول فيه (ع): «والله لقد تجلّى الله عزّ وجلّ لخلقه في كلامه ولكنّهم لا يُبصرون»[1].

أخيراً ينبغي أن لا يساورنا شكّ في أنّ بذور فكر الغزالي في هذه المسألة وغيرها أطّلت برأسها عند ابن عربي، لكن مع فارق أن الأخير أعاد هضمها داخل منظومته، وإنه يتميّز على من سبقه بقوّة هضمه وضخامة جهازه العقلي وقدراته على التأطير والمنهَجَة وصبّ الأفكار في منظومات. نثبّت هذه الملاحظة من دون أن نستثني الفكرة المركزية في منظومة ابن عربي المتمثّلة بـ«وحدة الوجود» التي يقترب منها الغزالي بقوله: «بل ليس في الوجود إلى الله وأفعاله، وكلّ ما سواه فعله»[2]، التي نقرأها بعد مائة عام عند ابن عربي نصاً: «وقد تبت عند المحقّقين أنه ما في الوجود إلا الله»[3].

2 ـ الزركشي ـ السيوطي

أهمّية هذا الثنائي في كتابَيه المشهورَين «البرهان» و«الإتقان» أنّه

---

(1) إحياء علوم الدين، ج1، ص287.

(2) لم أكن أستسيغ هذه الفكرة عندما كان يُومئ إليها نصر حامد أبو زيد في عدد من كتاباته خاصة «مفهوم النص» (صفحة: 253 والأهم منه هامش صفحة: 260)، بيد أن الأمر اختلف بعد أن تكاثفت بين يدي قرائن قطعية عليها لمستها من خلال بحث مباشر في «فتوحات» ابن عربي وكتابات الشيرازي.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص279.

يقدّم خلاصة استعراضيّة لما بلغه الفكر القرآنيّ من تطوّر إزاء المسألة التي يبحثها. وهذا ما فعله بشأن مقولة البطون أسوة ببقية ما عرض إليه من مباحث ومقولات.

في أول إشارة للزركشي إلى الظاهر والباطن ينقل لنا كلام القاضي أبو بكر بن العربي (468 ـ 43هـ) عن كتابه «قانون التأويل» من أنّ علوم القرآن هي بعدد كَلِم القرآن مضروبة في أربعة، لأنَّ لكل كلمة بالمطلق ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع، ممّا يؤدّي أن تكون أعماقه وبطونه ومعانيه وفهُومه ما لا يحصاه أحد «ولا يعلمه إلا الله»[1]. ثمَّ ينعطف بعدئذ لمقاربات أُخر مؤدّاها أنّ القرآن يضمّ أمّهات العلوم على اختلاف بين المصنفين في ذكرها، ومادام كذلك: «فإن القرآن لا يُستدرك، ولا تُحصى غرائبه وعجائبه؛ قال تعالى: ﴿وَعِندَهُۥ مَفَاتِحُ ٱلْغَيْبِ لَا يَعْلَمُهَآ إِلَّا هُوَ﴾[2]»[3].

في موضع آخر يتوفّر على نقل كلام الغزالي في الموضوع عن كتابَيه «جواهر القرآن»، ثُمَّ الفصل المخصّص للقرآن في المجلد الأول من «إحياء علوم الدين» ليخلص في تفسير البطون تبعاً له ووفاقاً للتكييفات التي مرَّت؛ ومنها أنّ القرآن كلام الله، وكلامه صفته، وحيث لا نهاية لصفته ولا أمد لها لأنّها مطلقة، فلا حدّ لكلامه؛ وبالنتيجة يستبطن هذا الكلام بطُوناً وفهوماً متعدّدة: «لو أعطي العبد بكلّ حرف من القرآن ألف فهم لم يبلغ نهاية ما أودعه الله في آية من كتابه، لأنّه كلام الله، وكلامه صفته، وكما أنّه ليس لله نهاية فكذلك لا نهاية لفهم كلامه». وعلى الغرار ذاته ما يفعله في تفسير البطون على أساس أفعال

---

(1) البرهان في علوم القرآن، ج1، (طبعة دار الفكر)، ص38.

(2) الأنعام: 59.

(3) البرهان في علوم القرآن، ج1، ص42.

الله وصفاته، من حيث إنّ القرآن شرح للذات والصفات والأفعال، والعلوم كلّها داخلة في أفعال الله وصفاته، فهو إذن ينطوي على أعماق وأغوار وبطون لا تنتهي[1].

في المجلد الثاني، تحديداً في النوع (41) المخصّص لتفسير القرآن وتأويله، يرجع الزركشي إلى الغزالي مجدّداً ويخصّص له فصلاً يلخّص به لُباب أقواله في البطون وما ينطوي عليه القرآن من فهوم إشارات ولطائف وحقائق، ثُمَّ والأهمّ من ذلك طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن[2].

هكذا نخلص من هذه الإلماعة السريعة إلى هيمنة مشرب الغزالي ومنحاه على معالجة الزركشي لمقولة الظهر والبطن؛ فماذا عن السيوطي؟

في موضع من أحد موضعَيْن أساسيَّيْن تناول فيهما المسألة تابع السيوطي الزركشي في نقل أقوال القاضي ابن عربي وابن جرير وغيرهما[3]، ومع إضافات أخرى من قبيل ما نقله عن الراغب، في قوله: «وجعل من معجزة هذا الكتاب أنه مع قلة الحجم متضمّن للمعنى الجمّ، بحيث تقصُر الألباب البشرية عن إحصائه، والآلات الدنيوية عن استيفائه كما نبّه عليه بقوله: ﴿وَلَوْ أَنَّمَا فِي ٱلْأَرْضِ مِن شَجَرَةٍ أَقْلَٰمٌ وَٱلْبَحْرُ يَمُدُّهُۥ مِنۢ بَعْدِهِۦ سَبْعَةُ أَبْحُرٍ مَّا نَفِدَتْ كَلِمَٰتُ ٱللَّهِ﴾[4]»[5]. وما عن أبي نعيم وغيره، قال: «قيل لموسى (ع): يا موسى إنّما مثل كتاب أحمد في

---

(1) المصدر نفسه، ص 536 ـ 537.
(2) البرهان في علوم القرآن، ج2، ص170 فما بعد.
(3) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص37 ـ 48.
(4) لقمان: 27.
(5) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص36 ـ 37.

الكتب بمنْزلة وعاء فيه لبن، كلما مخّضته أخرجت زبدته»[1]. فهذان النصان ـ وغيرهما ممّا ذكر ـ يُثبتان أنّ للقرآن أعماقاً وأغواراً وبطوناً من دون تحليل الظاهرة إلا يحملها على معجزة النص القرآنيّ كما عند الراغب، أو بأنّ ذلك خصلة في بُنيته وتكوينه كما في التشبيه الموسويّ.

بيد أنه في الموضع الآخر عمد في البدء إلى نقل الأحاديث الّتي تنصّ على أن لكل آية ظهراً وبطناً، ثُمَّ تناول الوجوه في معناه، وأبرزها ما يلي:

1 ـ إنّك إذا بحثت عن باطنها (الآية) وقسته على ظاهرها، وقفت على معناها.

2 ـ ما من آية إلا عمل بها قوم، ولها قوم سيعملون بها. والأوّل الظاهر والثاني الباطن.

3 ـ إنّ ظاهرها لفظها، وباطنها تأويلها.

4 ـ ما نقله محكيّاً عن ابن النقيب من أنّ ظهر الآية ما ظَهَر من معانيها لأهل العلم بالظاهر، وبطنها ما تضمّنته من الأسرار التي أطلَعَ الله عليها أرباب الحقائق.

5 ـ إنّ ما قصّه الله من قصص الأمم الماضية وما عاقبهم به، ظاهره الإخبار بهلاك الأولين وباطنها وعظ الآخرين.

6 ـ الظاهر هو التلاوة، والباطن الفهم.

7 ـ ما نقله عن تاج الدين بن عطاء الله (ت: 709هـ) من أن الظاهر هو مُراد الآيات بموضوعاتها ودلَّت عليه في عُرف اللسان، وثَمَّ وراء ذلك أفهام باطنة تُفهم من الآية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 37.

8 ـ يلخّص ما ذكره الغزالي في «الإحياء» من رُؤى وأفكاره ونُقول ونظرات عن المقولة، وطبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن[1].

يبقى أن نشير إلى أن الذي قاد السيوطي لفتح ملف الظاهر والباطن في هذا الموضع هو تقويمه لتفسير الصوفية والباطنية وما أثاره من جدل في الفكر القرآني، خاصّة مع احتجاجهم بأحاديث البطون واستنادهم إليها في تبرير أقاويلهم في معاني القرآن، ممّا سنأتي عليه في المحور اللاحق.

أغلب الأقوال التي ذكرها السيوطي تحمل البطون على مقولة المفاهيم، وترجع تفسيرها إلى بُنية النص القرآنيّ وتركيبته الخاصّة وما ينطوي عليه من دلالات، مع إيماءات ترجعها إلى مصدر ماورائي وإلى حقيقة أو سر وراء التكوين الحروفي واللفظي، كما هو الحال في قولَي ابن النقيب (الرابع) وابن عطاء (السابع) مضافاً إلى الغزالي.

3 ـ المدرسة الوجودية

لعرض رؤية الإمام الخمينيّ للظاهر والباطن وموقعها في الفكر القرآنيّ، لا مناصّ من استعادة التصوّر الكونيّ للمدرسة العرفانية الوجوديّة وتبيّن موقع القرآن من هذا التصوّر، بحكم انتمائها إليه، من خلال استعراض عدد من المحطّات البارزة على هذا الخطّ.

أ: ابن عربي

في الرؤية الوجوديّة كل شيء في العالم الحيّ[2]، يسبّح بحمد

(1) الإتقان في علوم القرآن، ج4، ص225 ـ 227 وما نقله عن الغزالي ملخصاً جاء في صفحة 226.

(2) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر4، ص85.

ربّه[1] لأنّه تجليّات للأسماء الحسنى[2]، وهذه الأسماء هي المؤثّرة في العالَم[3]، وهي سبب وجوده، والعالَم مجال فسيح لظهور سلطانها[4].

تواجهنا في هذه الرؤية ثلاثة وجودات محورية هي الإنسان والقرآن والعالَم، بينها علاقات وشيجة وتماثُل يصل حدّ التطابق. فالإنسان عالم صغير توجد فيه حقائق العالَم بأكملها هي فيه على حال الاجتماع فيما هي في الخارج متفرّقة، والعالم بدوره إنسان كبير، ومن ثمّ فإنّ حكمهما واحد: «فإن العالَم إنسان كبير كامل، فحكمه حكم الإنسان»[5].

والقرآن رديف ثالث للإنسان والعالَم لا يشذّ عنهما في الحكم، فكلّ الأحكام العامة التي تنطبق عليهما تنطبق عليه. فالإنسان جامع لحقائق الكون من جهة وحقائق القرآن من جهة أخرى، والقرآن يختزل بين دفتيه مراتب الإنسان وحقيقة وجوده، كما يعدّ تعبيراً موازياً عن الوجود.

لاغرابة في هذه الرؤية وهي تذهب إلى أن العالَم كلّه (عالَم الممكنات) هو كلمات الله[6]، فـ: «الموجودات كلها كلمات الله»[7]. وتجليّات لأسمائه وصفاته، والإنسان (الإنسان الكامل نموذجه وذروته) هو الكون الجامع الذي اجتمعت فيه حقائق الوجود، والقرآن هو كلمات الله المرقومة الّتي توازي الوجود وترمز إليه[8].

---

(1) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر2، ص228، 345.
(2) المصدر نفسه، ص 83.
(3) المصدر نفسه، ص 124.
(4) المصدر نفسه، ص 229.
(5) الفتوحات المكية (طبعة دار التراث)، ج4، ص141.
(6) الفتوحات المكية (طبعة دار التراث)، ج4، ص65.
(7) الفتوحات المكية، ج4، ص409.
(8) الفتوحات المكية، ج3، ص108.

انطلاقاً من الموازاة بين القرآن والوجود والإنسان يصبح القرآن هو الدال اللغويّ والتعبير اللفظيّ والرقميّ عن الوجود بكل مراتبه ومستوياته[1]، فهو موازٍ للوجود وللإنسان في آن، ومن ثمَّ تشترك هذه الوجودات الثلاثة بأحكام عامّة موحّدة تنتظمها جميعاً، أبرزها أن لكل واحد منها ظهراً وبطناً وحدًّا ومطلعاً.

في التصوّر الكونيّ الوجوديّ لاوجود لظاهر ليس له باطن[2]، فللإنسان ظاهر وباطن هما الجسد والروح، وللعالَم ظاهر وباطن هما الشهادة والغيب، وكذلك القرآن. ليس هذا فحسب بل لكلّ منهما حدٌّ ومطّلعٌ أيضاً ليستقرّ الجميع على حدود رباعية: الظاهر والباطن والحدّ والمطّلع، يكون فيها الظاهر هو عالَم المُلك والشهادة، والباطن هو الغيب والملكوت، والحدّ هو عالَم البرزخ والجبروت والمطّلع هو عالَم الأسماء الإلهية: «ما من شيء إلا وله ظاهر وباطن وحدّ ومطّلع، فالظاهر منه ما أعطتك صورته، والباطن ما أعطاك ما يمسك عليه الصورة، والحدّ ما يميّزه عن غيره، والمطّلع منه ما يعطيك الوصول إليه إذا كنت تكشف به، وكل ما لا تكشف به فما وصلت إلى مطّلعة... لا فرق بين هذه الأمور الأربعة لكلّ شيء وبين الأربعة الأسماء الإلهية الجامعة، الاسم الظاهر وهو ما أعطاه الدليل، والباطن وهو ما أعطاه الشرع من العلم بالله، والأوّل بالوجود والآخر بالعلم»[3].

فإذاً للإنسان والقرآن والعالَم؛ لكلّ واحد منها ظهر وبطن وحدّ ومطّلع. وحيث يعنينا في بحثنا هذا أمر القرآن، فإنّ هذه الرؤية تُسجّل أنّ لكلّ آية وجهين؛ الأوّل الظاهر الذي يعلمه أهل اللسان الذي نزل

---

(1) ينظر: فلسفة التأويل، نصر حامد أبو زيد، ص260 ومواضع أخرى كثيرة.

(2) الفتوحات المكية، طبعة عثمان يحيى، السفر1، ص151.

(3) الفتوحات المكية، ج4، ص411.

القرآن بلسانهم. والثاني الحقيقة الكائنة وراء اللفظ الّتي تُدركها الخاصة بعين الفهم، وهي الباطن. وأهل الله وخاصته يجمعون بين «الوجهَين، كما قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِي ٱلْآفَاقِ وَفِيٓ أَنفُسِهِمْ﴾[1] يعني الآيات المُنْزلة في الآفاق وفي أنفسهم. فكلّ آية منْزلة لها وجهان وجه يرونه [أهل الله] في نفوسهم، ووجه آخر يرونه فيما خرج عنهم»[2].

الظاهر في هذه الرؤية هو الصورة الحسيّة؛ أي عالَم الشهادة والمُلك بالنسبة إلى العالَم، والجسد بالنسبة إلى الإنسان، والألفاظ والتركيب الحروفي بالنسبة إلى القرآن، والمطلوب عدم المُكوث في هذه الصورة الحسيّة، بل مجاوزتها إلى الروح المعنوي الذي يُمسك بها. وفيما يتعلّق بالقرآن المطلوب هو تجاوز الظاهر وتخطّيه إلى الباطن، لكن لابمعنى الإلغاء وإنّما بمعنى عدم الاكتفاء، إذ لا طريق إلى الباطن إلا عبر الظاهر بإجماع المدرسة أو الرموز التي نتحدّث عنها على أقل تقدير[3]: «إن الله قد ربط بكل صورة حسيّة روحاً معنوياً بتوجّه إلهي عن حكم اسم ربّانيّ، لهذا اعتبرنا خطاب الشارع في الباطن على حكم ما هو في الظاهر قَدَماً بقدَم؛ لأنّ الظاهر منه هو صورته الحسيّة، والروح الإلهي المعنوي في تلك الصورة هو الذي نسمّيه الاعتبار في الباطن من عبرت الوادي إذا جزته، وهو قوله تعالى: ﴿إِنَّ فِي ذَٰلِكَ لَعِبْرَةً لِّأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[4]، وقال: ﴿فَٱعْتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[5] أيّ جُوزوا مما رأيتموه من الصور بأبصاركم إلى ما تعطيه تلك الصور من المعاني

(1) فصّلت: 53.
(2) الفتوحات المكية، ج1، ص279.
(3) سيأتي إشباع الحديث في هذه المسألة عند الحديث عن العلاقة بين الظاهر والباطن في النقطة الثالثة من هذا الفصل.
(4) آل عمران: 13.
(5) الحشر: 2.

والأرواح في بواطنكم، فتدركونها ببصائركم. وأمَرَ وحثّ على الاعتبار. وهذا باب أغفله العلماء ولاسيّما أهل الجُمود على الظاهر، فليس عندهم من الاعتبار إلا التعجّب فلا فرق بين عقولهم وعقول الصبيان الصغار، فهؤلاء ما عبروا قطّ من تلك الصورة الظاهرة كما أمرهم الله»[1].

خلاصة الرؤية، إن دلالات القرآن وإن خضعت في ظاهرها إلى العرف وموازين اللسان الذي نزلت به، لكنّها في باطنها تدلّ على حقائق وجوديّة، ومن ثمَّ فإن البطون في هذه المدرسة هي من سنخ الحقائق والأعيان، وليس من نوع الألفاظ والمقولات الذهنية، والطريق إليها يكون بأداة تأتي ما بعد العقل، بعد أن يستنفد العقل طاقاته أو يكاد في منطقة الظاهر وعالَم المقولات الذهنية.

لنرَ الآن كيف تطوّرت هذه الرؤية عند اللاحقين من رموز هذه المدرسة وأتباعها؟ الحقيقة لم نشهد تطوّراً معرفياً على يد اللاحقين، بقدر ما أنّهم قدّموا لها شروحاً وتوضيحات فحسب بما في ذلك الإمام الخمينيّ، على ما نتبيّن ذلك من خلال المحطّات الأخرى التي سنقف عندها.

ب: الشيرازي

يتابع الشيرازي (ت: 1050هـ) ابن عربي (ت: 638هـ) في الرؤية الكونيّة والوجوديّة العامّة. فللحقائق أمثالٌ في العوالِم «بل بناء كل عالَم على وجود المظاهر والأمثلة»[2] للعالَم الأعلى منه، وما خلق الله شيئاً في عالَم الصورة إلا وله نظير في عالم المعنى، إذ العوالِم متطابقة الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى، وهكذا إلى حقيقة الحقائق[3]،

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص551.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص415.

(3) المصدر نفسه، ص 166.

ومن ثمَّ فإن كل معنى من المعاني الموجودة في عالم الشهادة يكون «ظلاً دالاً على ما في غيب عالَم الأسماء»، وهكذا تندرج العوالِم فقي إطار هذا النسق المتراكب.

ثمَّ إن العوالِم كلها «كتب إلهية وصحائف رحمانية» دالّة على الله، وتجليّات لأسمائه وصفاته ومظاهر لها، تكتسب في الإنسان هيئة وفي القرآن أخرى وفي العالَم ثالثة وهكذا[1].

من خصائص هذه العوالِم أنّها متداخلة مع بعض على نحو الإحاطة، بحيث يُحيط الأعلى الأدنى وهكذا: «واعلم أن العوالِم والنشئات الوجوديّة بمنْزلة طبقات بعضها محيطة ببعض»[2].

ثُنائية الظاهر والباطن شاملة عامة تتّسع للممكنات جميعاً وتعمّ العالَم كافّة، وهي بمنزلة القانون، إذ يعقّب الشيرازي على قوله تعالى: ﴿ٱلَّذِينَ يُؤۡمِنُونَ بِٱلۡغَيۡبِ﴾[3]، وقوله: ﴿وَلِلَّهِ غَيۡبُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِ﴾[4] وقوله: ﴿عَٰلِمُ ٱلۡغَيۡبِ وَٱلشَّهَٰدَةِۚ﴾[5] بقوله: «فالله تعالى أوجد المُلك والشهادة لقضية اسمه [!] (الظاهر)، وأوجد الملكُوت والغيب لقضية اسمه (الباطن)»[6]، كما قوله أيضاً: «إنّ موجودات العالَم الطبيعي والنشأة الدنيوية مثنوية»[7].

حين تتحوّل هذه الثُنائية إلى قانون فلن توفّر ظاهرة ولا يشذّ عنها وجود إمكانيّ في عالَم الإمكان، ومن ثَمَّ فهي تشمل الإنسان والقرآن

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص396.
(2) المصدر نفسه، ص 424.
(3) البقرة: 3.
(4) هود: 123.
(5) الأنعام: 73.
(6) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص123.
(7) المصدر نفسه، ص 244.

والعالَم، بوصفها مظاهر لأسماء الله وصفاته. فحقيقة الإنسان مثلاً: «لها ظهر جليّ، وباطن خفيّ، ولها صورة مشهورة وحقيقة مستورة، فهو مُنقسم إلى ظاهر متغيّر وباطن ثابت»[1].

مادام «الإنسان حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة... فكذلك القرآن حقيقة واحدة وله مراتب كثيرة»[2]، وذلك بمُقتضى قانون التوازي الوجوديّ بين الاثنين. ليس هذا فحسب، بل: «إنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطّلعاً، كما أنّ للإنسان ظاهراً وباطناً، ولباطنه باطن آخر إلى سبعة أبطن»[3].

يُمعن الشيرازي في إبراز التشابه الوجوديّ بين ثُلاثية الإنسان والقرآن والعالَم ويحشد له الأدلّة في مواضع مختلفة من تفسيره، حتّى تغدو مقولة الظهر والبطن في القرآن بديهية لا تحتاج إلى كلام، ليؤسّس على ضوء ذلك: «إنّ للقرآن منازل ومراتب كما للإنسان درجات ومعارج»[4]، كما أيضاً: «للقرآن درجات ـ كما مرَّ ـ وكذلك للإنسان بحسبها»[5]، و«إنّ الإنسان ومراتبه مثال مُطابق للإيمان ومراتبه، وكذا حكم القرآن»[6].

لا يقتصر هذا التوازي الوجوديّ على القرآن والإنسان دون العالَم: «كما أنّ العالَم بتمامه منقسم إلى غيب وشهادة، كذلك الإنسان الذي هو على صورة العالَم، عالَم صغير مشتمل على غيب وشهادة»[7].

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ص

(2) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص22.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص23.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص108.

(5) المصدر نفسه، ص 109.

(6) المصدر نفسه، ص 110.

(7) تفسير القرآن الكريم، ج6، ص55.

الحصيلة الطبيعية ـ بل البديهية ـ لهذه الجولة أن للقرآن ظهر وبطن، ولبطنه بطون، والبطون من سنخ الحقائق والعينيّات وليست من مقولة المفاهيم والذهنيات. يكتب موضّحاً: «إنّ القرآن كالإنسان المُنقسم إلى سرّ وعلن، ولكل منها ظهر وبطن، ولبطنه بطن إلى أن يعلمه الله، ولعلانيته علانية أخرى إلى أن يدركه الحواس وأهلها»[1].

ثمّ يطبق ذلك كما يلي:

1 ـ أمّا ظاهر علن القرآن، فهو المصحف المحسوس الملموس والرقم المنقوش الممسوس.

2 ـ وباطن علنه، هو ما يُدركه الحسّ الباطن ويستثبته القرّاء والحفّاظ في خزانة محفوظاتهم.

هاتان المرتبتان من القرآن «أوليتان دنيويتان ممّا يُدركه كل إنسان». وأمّا باطنه وسرّه فهما: «مرتبتان أخرويتان لكل منهما درجات» حيث يصير إلى تعداد بعضها، وذكر تقسيمات لبطون القرآن هي تعبير عن حقائق وجوديّة[2].

للقرآن إذاً معانٍ وإطار حروفي كَتبي يتُمّ الانطلاق منه في الرحلة صوب تلك المعاني، ومن لم يفهم المعاني وتلهّي بالأُطُر والقوالب والمقدّمات فلا نصيب له من القرآن إلا هذه: «فإن لم تفهم معاني القرآن كذلك، فليس لك نصيب من القرآن إلا قشوره»[3]؛ ذلك لأنَّ ما يفهمه أهل الظاهر من «أوائل المفهومات هي قوالب الحقائق الّتي هي مراد الله ومراد رسوله»[4]. فهناك حقائق مصبوبة في أطر وقوالب لفظية وكَتبية هي

(1) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص107.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج7، ص107 فما بعد.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص170.

(4) المصدر نفسه، ص 161.

ظاهر الكتاب، والحقائق باطنهُ وغورهُ، وهذه الأخيرة يُصيبها كل إنسان بحسب استعداده: «وأمّا التحقيق فهو ممّا يستمدّ ويستنبط من بحر عظيم من علوم المكاشفات لا يُغني عنه ظاهر التفسير، بل لعلّ الإنسان لو أنفق عمره في استكشاف أسرار هذا المعنى وما يرتبط بمقدّماته ولواحقه لكان قليلاً، بل لانقطع عمره قبل استيفاء جميع لواحقه، وما من كلمة من القرآن إلا وتحقيقها يحوج إلى مثل ذلك.

وإنّما ينكشف للعلماء الراسخين في العلم من أسراره وأغواره بقدر غزارة علومهم وصفاء قلوبهم، وتوفّر دواعيهم على التدبّر وتجرّدهم للطلب، ويكون لكل عالِم منهم حظّ نقُص أو كمُل، ولكلّ مجتهد ذوق كثُر أو قلّ، فلهم درجات في الترقّي إلى أطواره وأغواره»[1]. وقد عرفنا من مذاق هذه المدرسة ونصوصها أنّ الظاهر يُقتنص بالاجتهاد العقليّ والنشاط الذهنيّ، في حين أنّ الباطن يُلامس بالقلب والذوق والتزكية والارتقاء النفسيّ، ولا دور للعلوم وللنظر العقليّ إلا كمعدّ وحسب، أو كأداة للتعبير عن تلك المشاهدات في قنوات الفكر والبرهنة عليها، لكي يكون فيها للآخرين حُجّة: «وأمّا روح القرآن ولُبّه وسرّه فلا يُدركه إلا أولو الألباب، ولا ينالوه بالعلوم المكتسبة من التعلّم والتفكّر، بل بالعلوم اللدُنية»[2].

عرفنا أيضاً من الفصول السابقة كما من مقدّمات هذا الفصل أنّ المدرسة الوجوديّة تذهب إلى أنّ ما في عالَم الإمكان تجليّات لأسماء الله وصفاته، وإنّ أعظم التجليّات وأتمّها ما يندرج تحت الاسم الأعظم ويكون مظهراً له، كما هو الحال في القرآن والإنسان الكامل. وهذا هو

(1) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص161 ـ 162. وهو تلخيص لكلام الغزالي بعباراته، ينظر: إحياء علوم الدين، ج1، ص293.

(2) مفاتيح الغيب، ص41.

الأساس الذي تُفسّر على ضوئه بطون القرآن، وتدرج هذه البطون في الحقائق لا في المقُولات الذهنيّة والمفاهيم والنظريات.

لكن ثمَّ في نصوص الشيرازيّ أساس آخر لإثبات البطون وتفسيرها ينطلق من مقولة الكلام، وأنّ القرآن كلام الله، وكلام الله لُمعة من ذاته، وكما وقع الاختلاف في الذات وتوزّعت فيها الآراء إلى مذاهب، فكذلك حال كلامه الذي يمثّله القرآن: «وهكذا حكم اختلاف المشتغلين بعلم القرآن وتفاوت مراتبهم في بطونه وظهوره ولبابه وقشوره؛ لأنَّ كلام الله لُمعة من لمعات ذاته، فكما وقع الاختلاف والتفاوت في مذاهب الخلق واعتقاداتهم لله بين مجسّم ومنَزّه ومتفلسف ومعطّل ومُشرك ومُوحد، فكذا وقع الاختلاف والتفاوت في الفُهوم»[1]. ومن الواضح أنّ هذا تفسير معرفي لمقولة البطون، وإن كان يرجع إلى أساس وجوديّ هو الذات.

لكن الأساس في النظرية الوجوديّة لمنشإ البطون هو الذي ذكرناه متمثّلاً بالتوازي الوجوديّ بين القرآن والإنسان والعالَم، وأنّ القرآن هو تعبير لفظيّ عن الإنسان والعالَم. ولمّا كان للوجود والإنسان مراتب متعدّدة ودرجات مختلفة فإنّ له على صعيد المعنى مراتب ومستويات متعدّدة؛ لأنَّ الوجودات الثلاثة هي تجليات ومظاهر لاسم الله الأعظم وما يندرج تحته من الأسماء والصفات.

على هذا سيرجع ما ذكره صدر الدين الشيرازيّ في مقولة الكلام الإلهي إلى الأساس الوجوديّ ذاته، ضمن قراءة ملخّصها أن الكلام الإلهيّ هو في بدء صدوره كان طليقاً من التعيّنات، خلوّاً في ظهوره

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج1، ص30.

الأوّل من كل القيود لتناسبه مع ذات المتكلّم البسيطة المُطلقة، ممّا يعني أنّ ليس في الموجودات ما يُطيق الكلام الإلهي بتلك الصفة الإطلاقية. لذلك راح يتنَزّل عن مرحلة الإطلاق ويُحجب بحُجب متعدّدة حتّى صار بكسوة الحروف والألفاظ رحمةً من الله بالعباد، وإلا لمّا ثبت لسماع كلامه سبحانه عرش ولا فرش، ولتلاشى ما بينهما من سُبحات نوره وعظمة برهانه[1].

فالقرآن اللفظي الكَتبي الذي بين أيدينا هو المرحلة النازلة للكلام الإلهيّ، والتنَزّل الأخير له من مرحلة الإطلاق إلى مرحلة التقيّد بالتعيّنات اللفظية والكَتبية. وما دامت ماهية الكلام من مرحلة الذروة والإطلاق حتّى مرحلة التقيّد باللفظ والتعيين بالحروف واحدة، فستكون جميع مراحل النُزول أو التنَزّل مطويّة فيه، وبالنتيجة يستبطن القرآن جميع مراتب نزول الكلام ومراحله، الّتي هي الموجودات المختلفة نفسها، لتكون المصاديق الطبيعية المحسوسة ظاهره، ومصاديقه الروحانية بطونِه: «اعلم أنّ القرآن كلام الحقّ الأوّل تعالى، وقد ظهر أول ما ظهر مطلقاً عن جميع التعيّنات الإمكانية... ولمّا كان القرآن بإطلاقه وكلام الله في أوّل ظهور لا يقوم لسماعه السماوات والسماويّات ولا الأرض والأرضيّات، أنزله تعالى عن مقام إطلاقه وحَجَبه بحُجب التعيّنات العقليّة بمراتبها، فصار العقول بفعليتها ووجوداتها مصاديق القرآن.

ثم أنزله وحَجَبه بحُجب التعيّنات المقدارية النورية فصار عالَم المثال بمراتبها مصاديق له. ثمّ نزّله وحَجَبه بحُجب التعيّنات الطبيعية فصارت الأجسام الطبيعية مصاديق له. ثمّ نزّله إلى أنزل مراتب الوجود

---

(1) هذا المعنى وارد بحذافيره عند الغزالي (الإحياء، ج1، ص280)، والشيرازي (مفاتيح الغيب، 58 ومواضع كثيرة أخرى) والإمام الخميني (بشرح دعاء سحر، ص93 ومواضع كثيرة أخرى).

وألبسه لباس الصوت والحروف والكتابة والنُقوش حتّى يطيقه الآذان والأبصار البشرية، فصارت الحروف والنقوش مصاديق له.

ولكون جميع مراتب الوجود مصاديق للقرآن صار تبياناً لكل شيء، ولا رطب ولا يابس إلا كان فيه.

إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ مصاديقه المحسوسة الطبيعية ظهوره، ومصاديقه الروحانية بطونه»[1].

أمّا عن تفسير البطُون وتعدّد المراتب على أساس التجلّي والملازمة بين المتجلّي والمتجلّى به، فبودّنا أن لا نختم هذه الفقرة من دون أن نعرج على ما ذكره بهذا الشأن مفسّر معاصر ربما عُدّ ألمع تلاميذ الطباطبائي، على الأقل في مجال التفسير: «القرآن الكريم موضع تجلّي الله سبحانه: (فتجلّى لهم سبحانه في كتابه من غير أن يكونوا رأوه)[2]. ومادام الله قد تجلّى في هذا الكتاب، ومادام في عين كونه علياً: ﴿سَبِّحِ ٱسْمَ رَبِّكَ ٱلْأَعْلَى﴾[3] فهو قريب: (وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ ما كُنْتُمْ﴾[4]، ﴿وَإِذَا سَأَلَكَ عِبَادِى عَنِّى فَإِنِّى قَرِيبٌ﴾[5]؛ فكذلك سيكون موضع تجلّيه، أي القرآن الكريم. فهو قريب في عين كونه بعيداً، وفي عين كونه عالياً فهو دان... طبيعيّ المتجلّي والتجلّي ليسا متساويان، فالقرآن في قربه وظهوره يُنظر ويُسمع بالحواس، لكن الذات الإلهية المقدسة لا تُدرك بالحواس رغم قُربها».

---

(1) بيان السعادة في مقامات العبادة، سلطان محمد الجنابذي (1251 ـ 1327هـ)، ط2، طهران 1385هـ، ج1، ص13. وهذا التفسير هو ممّا أشاد به الإمام الخميني وأثنى عليه في مُفتَتَح دروسه التفسيرية لسورة الحمد عام 1979. ينظر: تفسير سورة الحمد، ص94.

(2) نهج البلاغة، الخطبة رقم147.

(3) الأعلى: 1.

(4) الحديد: 4.

(5) البقرة: 186.

ثمَّ يُضيف موضّحاً: «القرآن الكريم حبل الله الممدود، له مراتب كثيرة. فكذلك للناس مراتب متنوّعة في الإفادة من القرآن تبعاً للمراتب المختلفة في طهارة القلب... فمن يرتبط بالقرآن على مستوى مراتبه النازلة (المشار لها بـ«هذا القرآن») فحظّه العلوم الحصولية والمدرسية التي تكون عرضة للنسيان والزوال. أمّا الكاملُون الذين يرتبطُون بالمراحل العالية من القرآن (المشار إليها بـ«ذلك الكتاب»)، فهم يتعلّمون القرآن من «عند الله» و«لدى الله»، ومن ثَمَّ فإن حظّهم العلمي منه قد وُسِم بـ«العلم اللدُني»: ﴿وَإِنَّكَ لَتُلَقَّى ٱلْقُرْءَانَ مِن لَّدُنْ حَكِيمٍ عَلِيمٍ﴾[1]... لقد جعل الله سبحانه طهارة القلب شرط بلوغ مراحل القرآن العالية: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِى كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[2]. فإذا كان مرجع ضمير ﴿لَّا يَمَسُّهُۥٓ﴾ الكتاب المكنون، فسيكون المراد بالمسّ، هو المسّ العقليّ والقلبيّ، والمُراد بالطهارة طهارة الباطن... والرسول الأكرم (ص) والأئمة (ع)، لهم حضورهم في جميع مراحل القرآن، وثمَّ اتّساق وانسجام بل توحّد بينهم وبين مراحل القرآن كافة»[3] كما في حديث الثقلين: «لن يفترقا»، وقول الإمام أمير المؤمنين: «وجُعلنا مع القرآن وجُعل القرآن معنا، لا نُفارقه ولا يُفارقنا»[4].

ج: الإمام الخمينيّ

ينطلق الإمام الخمينيّ من المرتكزات ذاتها التي تؤطّر الرؤية الكونيّة للمدرسة. فالوجود برمّته ينبُض بالحياة والحركة والحيوية[5]، والعالَم المادّي كلّه في تسبيح، ليس التسبيح التكوينيّ وعودته إلى علّه

(1) النمل: 6.
(2) الواقعة: 77 ـ 79.
(3) تسنيم، ج2، ص148 ـ 150.
(4) الأصول من الكافي، ج1، كتاب الحجة، باب أن الأئمة شهداء الله، ج5، ص191.
(5) تفسير سورة الحمد، ص102؛ الأربعون، طبعة مؤسسة رجاء، ص550 ـ 551.

بل التسبيح الشعوري العلمي العبادي الذي لا نفقهه[1]: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[2]، وكل موجود من الموجودات هو مظهر لاسم الله وآية الله، والجميع تجليات لأسماء الله[3].

وعوالِم الوجود برمّته هي كُتب وآيات وكلمات وصحف إلهية، فالعالَم كتاب أو قرآن تدويني متلوّ آفاقياً، والإنسان قرآن متلوّ أنفسيّاً، والقرآن ما بين الدفتين تعبير لفظيّ عن الوجود والإنسان وصورة كَتبية للوجود التكويني ينطوي على القراءتين معاً الآفاقية والأنفسيّة، ويخضع لثُنائية الظهر والبطن: «إنّ سلسلة الوجود من عنصرياتها وفلكياتها وأشباحها وأرواحها وغيبها وشهودها ونزولها وصعودها، كُتب إلهية وصُحف مكرّمة ربوبيّة وزُبر نازلة من سماء الأحدية، وكل مرتبة من مراتبها ودرجة من درجاتها من سلسلتي الطولية والعرضية آيات مقروّة على آذان قلوب المُوقنين»[4].

في إطار هذه الرؤية كل ما في الوجود كتاب إلهي بمقدور الإنسان أن يقرأه، ويرقى عبر هذه القراءة وجوديّاً ويثرى معرفياً، حتّى الجماد والنبات: «فإنّ كل موجود حتّى الجماد والنبات كتاب إلهي يقرأ السالك إلى الله والمجاهد في سبيله منه، الأسماء والصفات الإلهية بمقدار الوعاء الوجوديّ له»[5].

تُملي هذه المنظومة توحّد الإنسان والقرآن والعالَم في قوانين عامّة مشتركة تنبسط فيما بينها؛ فحيث يكون في العالَم غيب وشهادة فكذلك

---

(1) المصدر نفسه، ص 101 أيضاً: الأربعون، ص551.

(2) الإسراء: 44.

(3) تفسير سورة الحمد، ص100، 103؛ شرح دعاء سحر، 272.

(4) شرح دعاء السحر، ص264. أيضاً وعلى نحو أوضح: ص88، ص132 ـ 133.

(5) شرح دعاء السحر، ص265.

في الإنسان؛ وحيث يكون في القرآن ظهر وبطن فكذلك الحال في الإنسان، وحيث يكون للقرآن منازل ودرجات فكذلك الإنسان وهكذا، لأنّها وحدات وجوديّة مُتوازية، وهي بأجمعها كلمات الله وكُتبه ومظاهر لأسماء الله برغم اختلاف صورة هذه الكلمات وهيئة هذه التجليات ونقصانها وكمالها، حيث يعدّ الإنسان (وذروته الإنسان الكامل) أعظم هذه التجليّات وأكبرها وأتمّها، إذ هو تجلّ الاسم الأعظم ومظهر وجوديّ له: «فإنّ الإنسان مظهر اسم الله الأعظم الجامع لجميع المراتب والأسماء والصفات»[1].

والإنسان إلى ذلك كون جامع له بحسب المراتب النُزولية والصعودية نشآت وظهورات وعوالِم[2]: «اعلم أنّ الإنسان هو الكون الجامع... منطوٍ فيه العوالِم الغيبية والشهادية وما فيها... فهو مع المُلك ملك، ومع الملكُوت ملكوت ومع الجبروت جبروت»[3]. هذا الإنسان كون جامع «لجميع الصور الكونيّة»[4].

إن أوّل ما تعنيه هذه المنظومة بالإنسان هو ذروته القصوى وسنامه الأعلى المتمثّل بالإنسان الكامل: «إنّ الإنسان الكامل... أكرم آيات الله وأكبر حُججه»[5] و«أكمل الأسماء هو الاسم الجامع لكل الكلمات، ومظهره الإنسان الكامل»[6]، وهو «أتمّ الكلمات الإلهية»[7] بل «هو

(1) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام، 1993، ص71.
(2) شرح دعاء السحر، ص233.
(3) المصدر نفسه، 10.
(4) المصدر نفسه.
(5) شرح دعاء السحر، ص 265.
(6) المصدر نفسه، ص112.
(7) المصدر نفسه، ص 90.

الكتاب الإلهي الذي فيه كل الكتب الإلهية[1]... وهو الكتاب الكلّي الإلهي»[2]؛ إذ هو بالوجود التفريقي فرقان في إشارة إلى العالَم وأنّه على صورته بل حاوٍ على مراتبه وتنطبق عليه جميع قوانينه، وفي الوجود الجمعيّ قرآن في إشارة إلى القرآن اللفظي الكَتبي الموجود ما بين الدفتين[3]، وإنه حاوٍ على مراتبه ومنازله تنطبق عليه جميع قوانينه بما في ذلك قانون الظهر والبطن، والسرّ والعلن، والقشر واللّبّ، والغيب والشهادة، والمُلك والملكوت.

مثلما يكون الإنسان حاوياً بوحدته لجميع مراتب الغيب والشهادة، وببساطةِ ذاته جامعاً لكل الكتب الإلهية[4]، فكذلك القرآن الذي: «يختزل جميع الخليقة»[5]؛ لأنّه هو الآخر مظهر اسم الله (سبحانه) وتجلّ له. هذا التوحّد بين الإنسان والقرآن، هو الذي دعا ابن عربي إلى أن ينظمه شعراً بالصيغة التالية التي نقلها عنه الإمام:

أنا القرآن والسبع المثاني ... وروح الروح لا روح الأواني[6]

تأسيساً على هذه المقدّمات فإنّ الظهر والبطن هما تعبير عن قانون عامّ يضرب بشعابه في الكينونة الوجوديّة برمّتها دون أن يستثني أحداً، والبطون حقائق وجوديّة تومئ إلى مراتب أخرى للإنسان والقرآن والعالَم، تأتي ماوراء الظهور وما بعد القشر والصورة. فلكلّ شيء غيب

(1) شرح دعاء السحر، ص90.
(2) المصدر نفسه، ص 91.
(3) المصدر نفسه.
(4) يستشهد السيد الخميني بهذا البيت الشعري المأثور عن الإمام أمير المؤمنين:
أتزعم أنك جرم صغير ... وفيك انطوى العالم الأكبر
ينظر: شرح دعاء السحر، ص265 ومواضع كثيرة أخرى.
(5) صحيفة النور، ج14، ص251.
(6) شرح دعاء السحر، ص265.

وشهادة «غيبُه ما يغيب عنّا وما لا نستطيع إدراكه، وشهادته ما نُدركه منه»[1]. وثُنائية «الغيب والشهادة سارية في كل مكان»[2]. والظاهر والباطن هما سنّة مطّردة في الجميع: «فقد يُقال أحياناً (عالم الغيب)، (عالم ملائكة الله)، (عالم العقول) وما شابه هذه التعبيرات، فهذه أيضاً سرّ ولها ظاهر، وظهور وبطون. وهذا هو الظاهر والباطن. ففي ذلك الشيء [أيّ شيء كان] الذي ظهر ثَمَّ بطون أيضاً، وفي ذلك البطون ثَمَّ ظهور أيضاً»[3]. وأيضاً لكل «موجود من الموجودات له وجهة إلى عالَم الغيب والنور، ووجهةٌ إلى عالَم الظلمة والقصور»[4]، وأنّ «لمراتب الموجودات من مطالع عوالِم الأنوار المُشرقة إلى غواسق صياصي الأقطار المُظلمة، ظلاً نورانياً ووجهاً حقانياً إلى عالَم القدس والطهارة، وظلاً ظلمانياً ووجهاً شيطانياً إلى معدن الخسّة والكدورة»[5].

على ضوء ما مرّ وللتطابق بين الكتابَين التدويني والتكويني فسيكون لكل منهما ظهر وبطن: «اعلم أنّه كما أنّ للكتاب التدويني الإلهي بطوناً سبعة باعتبار وسبعين بطناً بوجه كذلك الكتب التكوينية الإلهية الأنفسيّة والآفاقية حذواً بالحذو ونعلاً بالنعل»[6]. ومن ثَمَّ فإنّ: «للقرآن منازل ومراحل وظواهر وبواطن أدناها ما يكون في قشور الألفاظ وقبور التعيّنات، كما ورد أنّ للقرآن ظهراً وبطناً وحدّاً ومطّلعاً»[7]. أيضاً: «للقرآن مراتب، له سبعة أبطن أو سبعين بطن، وقد تنَزّل من هذه البطون

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص166.
(2) تفسير سورة الحمد، ص167.
(3) المصدر نفسه، ص167.
(4) شرح دعاء السحر، ص78.
(5) التعليقة على الفوائد الرضوية، تأليف الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام الخميني، قم 1417هـ ، ص66.
(6) شرح دعاء السحر، ص94.
(7) المصدر نفسه، ص 64.

إلى أن بلغ الموضع الذي يريد أن يتحدّث به إلينا»[1]. ومادام الكتاب الإلهي ليس هذه الصورة الحروفية والقشرة اللفظية؛ لذلك لا معنى للعُكوف على الظاهر والمكوث فيه وعدم تجاوزه: «ولا تتوهمن أنّ الكتاب السماوي والقرآن النازل الربّاني، لا يكون إلا هذا القشر والصورة، فإنّ الوقوف على الصورة والعكوف على عالَم الظاهر وعدم التجاوز إلى اللّب والباطن اخترام وهلاك، وأصل أصول الجهالات وأُسّ أساس إنكار النبوات والولايات»[2].

وبذلك صار أعظم ما يُفاض على الإنسان السالك نحو الله، وأسمى ما يُعطاه هو: «انشراح صدره لأرواح المعاني وبطونها، وسرّ الحقائق ومكنونها، وانفتاح قلبه على تجريدها عن قشور التعيّنات. . . والدخول في مدينة العلماء والراسخين، والسفر من طريق الحسّ إلى منازل الكتاب الإلهيّ، فإن للقرآن منازل ومراحل وظواهر وبواطن أدناها ما يكون في قشور الألفاظ. . . وهذا المنْزل رزق المسجُونين في ظلمات عالَم الطبيعة، ولا يمسّ سائر مراتبه إلا المطهّرون عن أرجاس عالَم الطبيعة وحدثه. . . المتوسّلون بأذيال أهل بيت العصمة والطهارة. . . المتمسّكون بالعروة الوثقى. . . حتّى لا يكون تأويله أو تفسيره بالرأي ومن قبل نفسه»[3].

تأسّياً ببقية رموز المدرسة ينتهي الإمام إلى أن للقرآن قراءتين؛ آفاقية هي الّتي تنطلق من النص وتتفاعل مع مظاهر الوجود. وأنفسيّة وهي الّتي تنطلق من باطن الإنسان، ولا تتمّ إلا بعد أن يخترق الإنسان

(1) تفسير سورة الحمد، ص136.

(2) شرح دعاء السحر، ص94 ـ 95. ولنا أن نلحظ التطابق شبه الكامل في هذه الفقرات مع نصوص صدر الدين الشيرازي، بل بعضها نقل لعباراته نفسها، ممّا يرودنا بأفق أوفر لوحدة المدرسة وحدة الانتماء.

(3) شرح دعاء السحر، ص64 ـ 65.

حُجب الغفلة ويكسر أواصر ارتباطه بعالَم الطبيعة ويتجاوز ألفته بعالَم المادة ليتعامل مع القرآن وجودياً؛ بحيث يتمّ التفاعل بين وجود ووجود: «انتبه يا أخ الحقيقة عن نوم الغفلة، وافتح عين قلبك وبصر فُؤادك واقرأ كتاب نفسك كفى بها شهيداً. قال تعالى: ﴿سَنُرِيهِمْ ءَايَٰتِنَا فِى ٱلْآفَاقِ وَفِىٓ أَنفُسِهِمْ حَتَّىٰ يَتَبَيَّنَ لَهُمْ أَنَّهُ ٱلْحَقُّ﴾[1]... ومادام تكون في غشوة عالَم الطبع وسكر خمر الهيولي، لا يمكنك شهود نفسك ونفسيّتك، وقراءة كتاب ذاتك وزبور حقيقة وجودك، فأخرج عن هذه القرية الظالمة المُظلمة والدار المُوحشة المستوحشة والنشأة الكدورة الضيّقة، واقرأ وأرق»[2]. في هذه التلاوة الأنفسيّة الوجوديّة، يتمّ التعامل بين وجود وجود، بل يصير باطن الإنسان تعبير عن حقيقة القرآن ووجوده، هذه الحقيقة الّتي تكشُف عن نفسها وتفتح أسرارها بحسب استعداد الإنسان وطهارته الباطنية.

هذا الالتحام الوجوديّ بين الإنسان والقرآن، الذي يتمّ بعد تخطّي ظاهر النص والعبور إلى باطنه الوجوديّ، يسهل فهمه إذا استعدنا المقدّمات السابقة. فنحن مع القرآن بإزاء حقيقة لها مراتب ومنازل، والتأثير الفعلي للحقيقة، وما اللفظ إلا قشر لها، أو هو في الأقصى التنَزّل الأخير لها، وإلا: «فالقرآن ليس من مقولة السمع والبصر، ولا من مقولة الألفاظ، كما ليس أيضاً من مقولة الأعراض، لكن أنزلوه من أجلنا نحن الصمّ العُمي، أنزلوه إلى المرتبة الّتي يستطيع بها هؤلاء الصمّ العُميّ أن يستفيدوا منه أيضاً»[3]. أجل، لقد تنَزّل الله بالقرآن إلى أن بلغ مرحلة «الألفاظ المُتوافقة مع فهم البشر»[4].

---

(1) فصلت: 53.

(2) شرح دعاء السحر، ص266.

(3) تفسير سورة الحمد، ص139 ـ 140.

(4) صحيفة النور، ج18، ص31.

المتحصّل من هذه الجولة حتّى الآن، إن البطون مراتب وجوديّة، ومن ثَمَّ فهي ليست من مقولة المفاهيم والأفكار النظرية. وما دامت البطون من مقولة الغيب داخلة في المستور الغائب عنّا، فلا مجال لإدراكها بالجدالات الكلامية ولا حتّى بالقياسات الفلسفية والبراهين العقليّة:

ألا إنّ ثوباً خيط من نسج تسعة   وعشرين حرفاً عن معاليه قاصر[1]

أجل، لا يتمّ: «فهم هذه الحقائق بالبراهين المشائية والقياسات الفلسفية والمجادلات الكلامية»[2]، وأن «الإيمان بهذه الحقائق لا يمكن بالتسويلات الكلامية ولا البراهين الفلسفية»[3].

لكن إذا كان النشاط الذهنيّ والفعالية العقليّة قاصرتين عن التعاطي مع بطون القرآن بواقعهما الوجوديّ الكامل، فإنّ ذلك لا يعني انسداد الطريق مطلقاً، بقدر ما يُملي على الإنسان الارتقاء من طور في المعرفة أداته العقل، إلى طور آخر أداته القلب، والوسيلة إليه التزكية وفكّ أواصر الارتباط الماديّ، والتوسل بأذيال أهل العصمة صلوات الله وسلامه عليهم.

الرحلة تبدأ من الظاهر وبالمعرفة العقليّة التي توفّر إدراكاً ناقصاً وتتحوّل إلى مُعدّ فحسب، أمّا إذا رام الإنسان استكمال الشوط فذلك لا يكون إلا: «بقدَم الولاية، حيث يبلغ ذلك الوضع الذي يقع فيه تجلّي الحقّ في قلبه بجميع أبعاده»[4]. فالله سبحانه قد تجلّى لعباده في كلامه أي في القرآن[5]، ولكن الإنسان لايُبصر.

---

(1) يستشهد به الإمام في الصفحة 212 من «شرح دعاء السحر».

(2) شرح دعاء السحر، ص212.

(3) المصدر نفسه، ص 260.

(4) تفسير سورة الحمد، ص166.

(5) شرح دعاء السحر، ص92 والكلام مضمون حديث عن الإمام علي (ع).

إنّ القرآن لا يكشف عن أسراره إلا بالطهارة، ولا يمسّ باطنه أحد إلا: «بشرط الطهارة اللازمة في مسّ الكتاب الإلهي»[1]. وعلم الباطن «يحتاج إلى لطف قريحة وصقالة قلب وصفاء باطن بالرياضات والخلوات»[2]، ومن ثمَّ فهو: «مختصّ بأصحاب القلوب من المشايخ المُستفيدين من مشكاة النبوّة ومصباح الولاية بالرياضات والمُجاهدات»، ونحن «وأمثالنا لا نعرف من العلم إلا مفهُومه، ولا من مرموزات الأنبياء والأولياء ورواياتهم إلا سوادها وقشرها، لتعلّقنا بظلمة عالَم الطبيعة»[3]. من هنا وصية الإمام: «اخرق حجاب الطبع والطبيعة، فإنك من عالَم القدس والطهارة ودار النور والكرامة... فإذا خرقت الحُجب الظلمانية رأيت ظهور الحق في كل الأشياء، وأحاطته عليها، وإنّها آياته وبيّناته الدالةّ بكمالاتها على كمال مُنشئها وبارئها»[4].

إنّها النتيجة ذاتها الّتي ائتلفت عليها المدرسة، كما تبيّنا ذلك بالتفصيل عند الرمزَين السابقَين ابن عربي والشيرازيّ. نتيجة بشقَّين؛ الأوّل أنّ البطُون أمر وجوديّ وليست من مقولة المفاهيم والأفكار النظرية، والثاني أنّها لا تُنال بالاجتهاد العقليّ والفعاليات الذهنيّة، بل بتصفية الباطن والارتقاء بالطهارة الداخلية، والتمسّك بحبل الولاية. ولا يخفى أن الثانية مترتبة على الأُولى[5].

---

(1) شرح دعاء السحر، ص92.

(2) شرح دعاء السحر، ص260.

(3) المصدر نفسه، ص 213.

(4) شرح دعاء السحر، ص 266.

(5) لا يخفى أنّ هناك اتجاهاً آخر في البحث القرآني يُعيد البطون إلى سنخ المعاني والمفاهيم الذهنية، ومن ثَمَّ فهي تُنال بالنشاط الذهني والاجتهاد العقلي. والنظريات في ذلك عديدة لا يحيد أغلبها عن إعادة ذلك إلى طبيعة اللفظ القرآني والتركيبة الموجودة في كتاب الله، فقد قيل بأنّ تفسير كل آية ظهرها وتأويلها بطنها، كما قيل الظاهر هو مدلولها الأوّلي المرتبط بسبب النُزول الخاص وباطنها عمومها الأبدي الثابت، وبذلك فإن البطون هي من نوع الدلالة التضمّنية. =

3 ـ العلاقة بين الظاهر والباطن

طال الأمد أو قصُر كان لابدّ وإن يسوقنا البحث إلى التفسير الباطنيّ وما تُثار حوله من معارك في الرأي بين من يدافع عنه ومن يهاجمه، خاصة وأنه لصيق الصلة بالمدرسة الوجوديّة والاتجاه العرفاني.

ولا ريب أنّ واحداً من أهم الأسس التي تمكّن لرؤية مُتوازنة، هو الفهم الدقيق للعلاقة بين الظاهر والباطن. هل تُسقط هذه المدرسة قيمة الظاهر وما يتمخّض عنه اللفظ صراحة أو بالملازمة لصالح الإبحار في تهويمات بعيدة، إذا أحسنا الظنّ بها وبأصحابها لا تزيد على أن تكون تأويلات متكلّفة لا ضابط لها، لا تستند إلى مقدّمات علمية ولا براهين منطقيّة، وإنما هي بزعم أصحابها إشارات هبطت عليهم من موضع رفيع وفيوضات انهالت عليهم كشفاً من وراء سُحب الغيب؟ أم أنها تُؤمن بالظاهر وما يحفل به من علوم وأدوات سواء على مستوى التفسير أم الشريعة، لكنّها تذهب إلى أن هذه المنطقة لا تستنفد جميع معاني القرآن ولا تستهلك كل حقائقه، بل وراءها شوط آخر يفضي إلى فتح منطقة جديدة في التعامل مع القرآن، تخضع هي الأخرى إلى ضوابط محددة وتنتظمها مبادئ وأصول خاصّة؟ ثُمَّ أنها ـ والأهمّ من ذلك ـ لا تصير إلى

= كما يذهب البعض إلى أن الظهر هو المدلول المُطابقي للآية والبطن مدلولاتها الالتزامية المترتّبة مع بعضها على خطٍّ طولي يلي بعضها بعضاً. أو أنّ الظهر هو المدلول المُطابقي والالتزامي الواضح المباشر، الذي يفهمه الجميع، والبطن هو المدلولات الالتزامية الخفيّة وما ينتُج عن الظاهر بمعونة عموم العلّة. أو أنّ الظهر هو المدلول المُطابقي والبطن هو الإشارة واللطيفة والحقيقة التي تنبثق من المعاني الظاهرية بالتدبّر وتدقيق النظر المترافق مع انشراح الصدر، بحيث يطلع بعضها من بعض.
والنتيجة في جميعها أنّ البطن من مقولة المفاهيم والأفكار وهي حصيلة دلالة الآية واختلاف مراتب الفهم. يُنظر في بعض هذه النظريات: راز ورمز ژرفا؟ قرآن (سرّ العمق القرآني)، سيد موسى صدر، فصلية بحوث قرآنية، العددان 21 ـ 22، مشهد ربيع وصيف 2000، ص20 فما بعد.

تعميم رؤاها إلى الآخرين إلا بلغة البرهان والاستدلال المنطقيّ، تماماً كما يحصل لأي معرفة أخرى، إذ لا يملك أي رأي حق التعميم مهما كانت الدعوى التي تسنده إلا إذا قامت عليه الحجّة؟

قلت: إنَّ أحد أبرز المفاتيح الذي تهيّئ للولوج في هذا الأفق من البحث، هو معرفة العلاقة التي تراها المدرسة ورموزها بين الظاهر والباطن. وبقدر ما يتعلّق الأمر بالإمام الخمينيّ والرموز التي ذكرناها، فإن هناك عدداً من القواسم المشتركة التي تنتظم رؤيتهم، يمكن الإشارة لها كما يلي:

1 ـ الإيمان بالظاهر والباطن معاً؛ بحيث لا يكون أحدهما بديلاً للآخر.

2 ـ إنّ الطريق إلى الباطن يبدأ من الظاهر وينبني عليه ولا يلغيه.

3 ـ يلتقي الإمام الخمينيّ مع مَن ذكرناه من رموز في نقد الباطنية، بل وتشديد النكير عليها.

نحن مضطّرون أن نُغطّي البحث عبر الناظم المنهجي ذاته الذي ضبط المحورين السابقين في هذا الفصل؛ لأنَّ ما يصدر عنه الإمام في التعامل مع القرآن لا يمثل تأسيساً جديداً ومستقلاً مفصولاً عن الآخرين، وإنما هو حلقة في مدرسة لها أصولها ومبادئها وامتدادها في تأريخ الفكر القرآنيّ، والإمام يُعبّر عن رؤاها بأسلوبه الخاص وباجتهاده الذي قد يتغاير بهذا القدر أو ذاك مع من سبقه، إلا أنّه يبقى أميناً إلى الأصول والمبادئ ذاتها.

على هذا سنختبر صحّة القواسم المشتركة المشار لها آنفاً، من خلال جولة سريعة في نصوص من وقفنا عندهم من الرموز الّتي قدّمت اسهامات نظرية في تفسير مقولة البطون، وكما يلي:

1 ـ الغزالي[1]

يستحضر الغزالي في نصوصه أبرز إشكاليّات الظاهر والباطن، فهو من جهة يحمل على مَن يجمُد على الظاهر؛ لأنَّ للحق: «مراتب ودرجات، وله مبدأ ظاهر وغور باطن، وجُمود الطبع على الظاهر يمنع من الوصول إلى الغور الباطن»[2] ؟ما ذكر ذلك في الأعمال الباطنيّة للتلاوة. ومن جهة ثانية يُثير الحديث في الفصل الثاني من كتاب قواعد العقائد من موسوعة الإحياء، عن مقولة الظاهر والباطن بما ينتهي إلى إثبات هذه الثُنائية واطّرادها كقانون يشمل فيما يشمله القرآن الكريم[3]، ثمَّ يردّ على من يعترض على هذا القانون بذريعة اختلاف الظاهر والباطن وتعارض الحقيقة والشريعة، بكلام يقول فيه نصاً: «فمن قال أن الحقيقة تُخالف الشريعة أو الباطن يناقض الظاهر، فهو إلى الكفر أقرب منه إلى

---

(1) نسجّل مُجدداً أنّ الغزالي لا ينتمي إلى المدرسة الوجودية بالمعنى المنهجيّ الدقيق الذي يمثّله ابن عربي أو الشيرازي أو الإمام الخميني وسواهم من الأقطاب. إنما يأخذ موقعه في هذه الدراسة انطلاقاً من دواعٍ متعدّدة، منها:
1 ـ تأثير أفكاره القرآنية بمن جاء بعده.
2 ـ مع أنّه يُصنّف في دائرة التصوّف المعتدل الذي يفترق مع العرفان الفلسفي بامتلاك الأخير لقاعدة معرفية يؤسّس عليها وافتقادها عند الأوّل، إلا أننا لاحظنا أن بعض أفكار الغزالي تحوّلت إلى بذور في خطّ العرفان الفلسفيّ استطالت ونمت. يدلل على ذلك إشارات المديح التي أسداها ابن عربي والشيرازي إليه، وهما من رموز العرفان الفلسفيّ. ففي صفحة واحدة من أوّل المجلد الثاني من الفتوحات يُشير ابن عربي للغزالي بالمديح والثناء ثلاث مرّات، يصفه بالأولى بأنه أحد «أهل الله» ومن «أصحاب الكشف» وهذا نعت عظيم في أدبيات هذه المدرسة، ويصحّح له بعض ما قد يلتبس على الآخرين من آرائه ويُدافع عنه بعد أن يطلق عليه لفظ «الإمام». (ينظر: الفتوحات المكية، ج2، ص3). وقد مرّ علينا في غير هذا الموضع ثناء الشيرازي عليه.
3 ـ ما دامت تهمة الباطنية ومناهضة الظاهر تطال المتصوّفة على نحو مطلق، فلا بأس أن نصغي إلى أبي حامد ـ وهو منهم ـ ونسمع رأيه في المسألة.

(2) إحياء علوم الدين، ج1، ص284.

(3) المصدر نفسه، ج1، ص99 ـ 104.

الإيمان»[1]، ليعمد بعدئذ إلى نقد النَزعات المتطرّفة في البُعدَين معاً؛ البُعد الذي يسرف أصحابه في رفع الظواهر وإنكارها، والآخر الذي يُغالي أصحابه في الجُمود على الظواهر ويمنع من البطون وضُروب التأويل كما نُقل ذلك عن بعض أصحاب أحمد بن حنبل[2].

مع أنَّ المعروف من رأي الغزالي في الظاهرة القرآنيّة عدم الاكتفاء بالباطن، وإنّ: «المنقول من ظاهر التفسير ليس منتهى الإدراك فيه»[3]، إلا أنّه يركّز كثيراً على إتقان الظاهر وضبطه كوسيلة لبلوغ الباطن: «ويُعلم أنّه لا يجوز التهاون بحفظ التفسير الظاهر أوّلاً، ولا مطمع في الوصول إلى الباطن قبل إحكام الظاهر»[4]. والأهمّ من ذلك أنَّ: «من ادّعى فهم أسرار القرآن ولم يُحكم التفسير الظاهر، فهو كمن يدّعي البلوغ إلى صدر البيت قبل مجاوزة الباب، أو يدّعي فهم مقاصد الأتراك من كلامهم وهو لا يفهم لغة التُرك، فإنّ ظاهر التفسير يجري مجرى تعليم اللغة الّتي لابدّ منها للفهم»[5].

في موضع آخر يتحدّث عن ثُنائية الظاهر والباطن، ليؤكد التلازم بينهما، وأنّ الحركة باتجاه حقائق المعاني لا تعني إهمال اللفظ وظاهر التفسير، بل هي: «استكمال له ووصول إلى لُبابه عن ظاهره، فهذا ما نُورده لفهم المعاني الباطنة لا ما ينافض الظاهر»[6]، من دون أن ينسى التعريض بالباطنية والتحذير من استغلالها هذا المنحى، عبر إنزال معاني القرآن وصبّها وفاقاً لمسبقاتها الذهنيّة وآرائها، وصرفها عن مقاصدها مع

---

(1) المصدر نفسه، ص 100.

(2) إحياء علوم الدين، ص 103 ـ 104.

(3) إحياء علوم الدين، ج1، ص290.

(4) المصدر نفسه، ص 291.

(5) المصدر نفسه.

(6) المصدر نفسه، ص293.

سبق إصرار: «وقد تستعمله الباطنية في المقاصد الفاسدة كتغرير الناس ودعوتهم إلى مذهبهم الباطل، فيُنْزلون القرآن على وفق رأيهم ومذهبهم على أمور يعلمون قطعاً أنها غير مرادة به»[1].

2 ـ ابن عربي

ما يُثير الدهشة عند ابن عربي هذا الإصرار الكبير على الإيمان بالظاهر والتمجيد به إلى جوار الباطن، فهو لا يترك مناسبة تلوح له إلا وأكّد هذا المعنى. فكما أنّ للقرآن ظاهراً وباطناً وحدًّا ومطّلعاً، فكذلك الرجال هم أربعة؛ رجال الظاهر ورجال الباطن ورجال الحدّ ورجال المطّلع[2]، ولا معنى لإهمال الظاهر ورجاله.

على أنّ رعاية الظاهر والإيمان به هي سنّة قرآنيّة: «فإنَّ القرآن نزل على قَرَشيّ بلغة قُريش بالحجاز، وكانوا تجّاراً دون غيرهم من الأعراب، فلمّا كان الغالب عليهم التجارة كسى الله ذات الشرع والإيمان لفظ التجارة ليكون أقرب إلى أفهامهم ومناسبة أحوالهم»[3]. فالكُتب والشرائع والأديان جاءت بلسان عامّة الناس، ومنطق الرُسل وكُتب السماء مُخاطبة الناس بلسانهم ولغتهم وعلى مستوى فهمهم ومن خلال مصطلحاتهم، وهو قوله (سبحانه): ﴿وَمَآ أَرۡسَلۡنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوۡمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمۡ﴾[4]، يعني: «بلغتهم ليعلموا ما هو الأمر عليه، ولم يشرح الرسول المبعوث بهذه الألفاظ هذه الألفاظ بشرح يخالف ما وقع عليه الاصطلاح، فنسب تلك المعاني المفهُومة من تلك الألفاظ الواردة إلى الله تعالى كما نسبها لنفسه، ولا يتحكّم في شرحها بمعانٍ لا يفهمها

(1) إحياء علوم الدين، ص 291.
(2) الفتوحات المكية، ج4، ص9.
(3) الفتوحات المكية، ج3، ص259.
(4) إبراهيم: 4.

أهل ذلك اللسان الذي نزلت هذه الألفاظ بلغتهم، فتكون من الذين يحرّفون الكَلِم عن مواضعه ومن الذين يحرّفونه من بعد ما عقلوه»[1].

لكن لا ننسى أنّنا بإزاء منظومة مُتكاملة جزء منها الإيمان بالظاهر، والجزء الآخر يتمثّل بالإيمان بالباطن على سواء. ففي مثال الشريعة مثلاً مع أنّ ابن عربي يسجّل بأنَّ: «أكثر الشريعة جاءت على فهم العامّة»[2] إلا أنَّ ذلك لا يمنع من وجود حظّ فيها للخاصّة: «وتأتي فيها تلويحات للخاصّة، مثل قوله تعالى ﴿لَيْسَ كَمِثْلِهِۦ شَىْءٌ﴾[3]، ﴿سُبْحَٰنَ رَبِّكَ رَبِّ ٱلْعِزَّةِ عَمَّا يَصِفُونَ﴾[4]»[5].

فإذن الظاهر للعامّة وحظّهم من النظر إليه «على قدر ما فهموه»[6]، وكذلك هناك حصّة في هذا الدين وقرآنه للخاصّة والأولياء، وهؤلاء: «على مراتب، فتختلف حظُوظهم باختلاف مراتبهم»[7]. ولا تنافي بين الاثنين، فالخاصّة والأولياء عندهم ما عند سائر الناس من الظاهر وزيادة عليه، والظاهر واللغة سبيلان إلى الباطن، وبلوغ رتبة لا يعني إلغاء ما تحتها؛ لأنّها محكومة لنسق طولي متكامل، وهذه الرُتَب من الظاهر فما دونه (الباطن ثُمَّ الحد ثُمَّ المطّلع) هي مجالات متعدّدة لحقيقة واحدة يُفضي بعضها إلى بعض، وهي مستويات في المعنى بعضها معرفي يخضع للنظر العقليّ وآلياته، والباقي وجوديّ له طريقه الخاص، والكُمَّل من أهل الله وخاصته وأوليائه يجمعون هذه المراتب الأخيرة إلى الظاهر،

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص3 ـ 4.
(2) الفتوحات المكية، ج2، ص86.
(3) الشورى: 11.
(4) الصافات: 180.
(5) الفتوحات المكية، ج2، ص86.
(6) المصدر نفسه.
(7) المصدر نفسه، ص 85.

فيكون ما عندهم هو ما عند بقية الناس وزيادة. على أنّ لا ننسى مجدداً أن الظاهر هو مفتاح الباطن، واللغة وظُهورات اللفظ والنظر العقليّ هي نقطة الانطلاق على مستوى الظاهر، ثُمَّ تتدرّج الرحلة إلى الباطن فالحدّ فالمطّلع.

على هذا كلّه يُسجّل ابن عربي: «كل من أظهر اعتقاد النبوّة، وصرف ما جاءت به الأحكام الظاهرة إلى معان نفسيّة لم تكن من قصد النبيّ بما ظهر عنه ما اعتقدته العامّة من ذلك، فإنّه لا يحصل على طائل من العلم. ومن اعتقد فيما جاء به هذا النبيّ أنّه في الظاهر والعموم على ما هو عليه حق كلّه، وله زيادة مصرف آخر مع ثبوت هذه المعاني، فجمع بين الحسّ والمعنى في نظره، فذلك الوارث العالِم الذي شاهد الحقّ على ما هو عليه. وهذا لا يحصل إلا بالتعمّل، وليس معنى التعمّل أن يقول هذا الذي ليس له هذا الاعتقاد، ثُ يسمع به منّي أو من غيري، فيقول أنا اعتقده وأربط نفسيّ به، فإن كان ما قاله حقاً فأنا له وإن لم يكن فلا يضرّني، فمثل هذا لا ينفعه ولا يفتح له فيه، لأنّه غير مصدّق به على القطع بل هو صاحب تجربة، وأين الإيمان من الشكّ والتجربة! فهذا أعمى البصيرة ناقص النظر، فإنّه لوصحّ منه النظر الفكري في الأدلّة لعثر على وجه الدلالة فانقدح له المطلوب وأسفر له عن الأمر على ما هو عليه كما أسفر لغيره ممّن وفّى النظر حقه، فإنّه إذا وفّى الناظر نظره حقه لزمه الإيمان ملازمة الظلّ للشخص لأنّهما مُزدوجان، فإنه يطلع بعين الدليل على رتبة هذا المُسمى بالنبي والشارع عند الله... ولقد آمنا بالله وبرسوله وما جاء به مُجملاً ومفصّلاً، ممّا وصل إلينا من تفصيله وما لم يصل إلينا أو لم يثبت عندنا، فنحن مؤمنون بكل ما جاء به في نفس الأمر»[1].

---

(1) الفتوحات المكية، ج3، ص323.

عندما يدور الحديث عن الظاهر يتحدّث ابن عربي عن تعدّد دلالته بلغة الفكر التفسيري المألوف، مُشيراً إلى أنَّ المفسِّر يأخذ من النص في كل تفسير أو معنى بعض قوّته[1]، معلّلاً تعدّد الفُهوم في إطار الظاهر تبعاً لآلة المفسّر وقوّة عدّته النظرية وما إلى ذلك[2]، ليخلص من وراء ذلك كله إلى أنّه لا يحقّ لأحد أن يرمي العرفاء بالباطنية وهم القائلون بالطرفَين؛ أي بالظاهر والباطن معاً يتبعون الأوّل بالنظر العقليّ ولغة التحقيق، ويعبّرون عن الثاني بالإشارة: «وإنما فرّقنا في التعبير بين الإشارة والتحقيق لئلا يتخيّل من لا معرفة له بمآخذ أهل الله أنهم يرمون بالظواهر فينسبونهم إلى الباطنية وحاشاهم من ذلك، بل هم القائلون بالطرفَين... وإن الجامع بين الطرفَين هو الكامل في السنّة والمعرفة»[3].

3 ـ الشيرازيّ

في موضع من مواضع تفسيره يصنّف الشيرازيّ مواقف مُختلف التيارات من مقولة الظاهر، فيذكر أنّ منهم المُسرف في: «رفع الظواهر كالقفّال، وكثير من المُعتزلة انتهى أمرهم إلى تغيير جميع الظواهر في المُخاطبات الّتي تجري في الشريعة الحقّة، من منكر ونكير، وميزان وحساب وصراط، وفي مُناظرات أهل النار وأهل الجنة... وزعموا أنَّ ذلك لسان الحال». كما هناك الغالي في: «حسم باب العقل كالحنابلة أتباع أحمد بن حنبل»، ثُمَّ هناك طائفة مقتصدة فتحت باب التأويل في المبدإ وتَرَكت «ما يتعلّق بالآخرة على ظواهرها»، وهُم الأشاعرة أصحاب أبي الحسن الأشعري.

---

(1) المصدر نفسه، ج1، ص135.

(2) المصدر نفسه، ج4، ص25.

(3) الفتوحات المكية، ج1، ص654.

كما ثَمَّ تيار تخطّى هذه التُخوم مثّله «المتفلسفون والطبيعيون، والأطبّاء، فأولّوا كلما ورد في الآخرة وردّوها إلى آلام عقليّة روحانية ولذّات عقليّة روحانية، وأنكروا حشر الأجساد... وهؤلاء هم المُسرفون عن حدّ الاقتصاد»[1].

يُطالب الشيرازيّ بموقف يقع: «بين برودة جمود الحنابلة وحرارة انحلال المأوّلة»[2] يحفظ لكلّ من الظاهر والباطن حيّزه ومجاله ومنطقته، من دون أن يلغي طرف على حساب آخر.

كيف يبلغ الإنسان هذه المُوازنة الدقيقة؟ وما هي مكوّنات الموقف على هذا الصعيد؟ ثُمَّ ماذا لو اختلط الأمر فهل يترُكُ الإنسان الظاهر لمصلحة الباطن أم الباطن لأجل الظاهر أم ينفض بدية منهما معاً؟

الحقيقة يلحّ الشيرازيّ على الإيمان بالظاهر وتركه على حاله، فعند حديثه عن العرش والكرسي وغيرها ممّا يذكره القرآن من حقائق، استعرض أقوال المفسِّرين وتأويلات الأشاعرة والمُعتزلة، انتهى إلى القول: «بل الحق إبقاء صور الظاهر على هيئتها وأصلها إلا لضرورة دينية، إذ ترك الظواهر يؤدّي إلى مفاسد عظيمة. نعم إذا كان الحمل على الظواهر مناقضاً لأصول صحيحة دينية وعقائد حقّة يقينيّة، فينبغي للإنسان حينئذ أن يتوقّف فيها ويحيل علمه إلى الله ورسوله والأئمّة المعصومين من الخطإ الراسخين في العلم (ع)»[3]. أكثر من ذلك تراه يمتدح مسلك الظاهريين ويفضّله في مواضع متعدّدة على منهج المتأوّلة الذين يرفعون اليد عن الظاهر: «ثُمَّ لا يخفى... إن مسلك الظاهريين

---

(1) ينظر في استعراضه هذه الاتجاهات: تفسير القرآن الكريم، ج4، ص163 ـ 165. ويقارن مع الغزالي ويلحظ تشابهه به: «إحياء علوم الدين، ج1، ص103 ـ 104.

(2) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص165.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص158.

الراكنين إلى إبقاء صور الألفاظ وأوائل المفهومات أشبه من طريقة المتأوّلين بالتحقيق، وأبعد من التصريف والتحريف»؛ لأنَّ الظاهر وأوائل المفهومات هي قوالب الحقائق ومن ثمَّ فهو الأساس الذي يبتني عليه الباطن، وصاحبه أقرب إلى مراد الله ورسوله: «وذلك لأن ما فهموه من أوائل المفهومات، هي قوالب الحقائق التي هي مراد الله ومراد رسوله»[1].

كما يقول في موضع آخر: «كن أحد الرجلَين: أمّا المؤمن بظواهر ما ورد في الكتاب والحديث من غير تصرّف وتأويل، أو العارف الراسخ في تحقيق الحقائق والمعاني مع مُراعاة جانب الظواهر وصور المباني»[2].

قد مرّ علينا في المحور الثاني من هذا الفصل إيمان الشيرازيّ بثُنائية الظاهر والباطن وعدّهما بمنْزلة القانون، وحينئذ لا معنى لإسقاط أحدهما لحساب الآخر، فهما مُتلازمان، والطريق إلى الباطن لا يكون إلا انطلاقاً من الظاهر وبدءاً به، ولا باطن أساساً إذا لم يكُن هناك ظاهر. ومع ذلك كلّه يشدّد الشيرازيّ على أهميّة التزام الظاهر، وإنَّ ذلك من دين الله بالصميم: «فاعلم أنّ مقتضى الدين والديانة أن لايؤول المسلم شيئاً من الأعيان الّتي نطق به القرآن والحديث إلا بصورها وهيئاتها التي جاءت، بل اكتفى بظاهر الذي جاء إليه من النبي والأئمّة سلام الله عليهم، ومشايخ المُجتهدين رضوان الله عليهم أجمعين، اللهمّ إلا أن يكون ممّن قد خصّصه الله لكشف الحقائق والمعاني والأسرار. . . فإذا كُوشف بمعنىً خاص أو إشارة وتحقيق قرّر ذلك المعنى من غير أن يُبطل صورة الأعيان، لأن ذلك من شرائط المُكاشفة»[3].

---

(1) المصدر نفسه، ص 161 وأيضاً: 163.

(2) المصدر نفسه، ص 168.

(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص166.

فإذن حتّى الاستثناء منوط برعاية الظاهر والحفاظ عليه، والانفتاح على عالَم الحقائق والأسرار الباطنية عبر الشُهود والمكاشفة لا يعني التنصّل للظاهر والانفصال عنه أو مناقضته، بل هو استكمال له، فلا شهود ومكاشفة مع نقض الظاهر. فتفتّح الأبواب «لأرباب المعاني وأصحاب القلوب»، وما يتضمّنه النص القرآنيّ من «أغوار وأسرار وراء هذا المعنى» ليس «مناقضاً لظاهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لُبابه عن قشره»[1]. والأوضح منه: «فمن هذا الوجه تتفاوت العقول في الفهم بعد الاشتراك في معرفة ظاهر التفسير الذي ذكره المفسِّرون، وليس ما حصل للراسخين في العلم من أسرار القرآن وأغواره مناقضاً لظواهر التفسير، بل هو استكمال له ووصول إلى لُبابه عن ظاهره»[2].

عندما يسجّل الشيرازيّ مرّات وكرّات وبالنص: «فهذا ما نُريده لفهم المعاني لا ما يُناقض الظواهر»[3] فهل نملك رميه بالباطنية والإغضاء عن الظاهر وإهماله؟ أو السير به على غير ضابطة؟

أمّا عن الشريعة، فهو لا يفتأ عن القول: «لمّا كان للكتاب ظهرٌ وبطنٌ وحدٌّ ومطّلعٌ... كان للشريعة ظاهر وباطن. ومراتب العلماء أيضاً فيها متكثّرة... فلكلّ من الظاهر والباطن علماء... فالواجب على الطالب المُسترشد إتباع علماء الظاهر في العبادات والطاعات، والانقياد لعلم ظاهر الشريعة... ومتابعة الأولياء في السير والسلوك لينفتح له أبواب الغيب والملكُوت... وعند هذا الفتح يجب له العمل بمُقتضى علم الظاهر والباطن مهما أمكن»[4].

---

(1) المصدر نفسه، ج7، ص194.
(2) المصدر نفسه، ص .
(3) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص162.
(4) مفاتيح الغيب، ص486.

في موضع آخر يُحذّر الشيرازيّ من إنكار الشريعة ومُصادرتها بالتأويل أو بوصمها بالباطن: «ولا تكن الثالث بأن تنكر الشريعة الحقّة وما ورد فيها رأساً وتقول: إنّها كلها خيالات سوفسطائية، وتمويهات وخُدَع عامّية، نعوذ بالله وبرسوله من مثل هذه الزندقة الفاحشة». ثُمَّ: «ولا الرابع بأن لا تنكرها رأساً، ولكن تأوّله بفطانتك البتراء وبصيرتك الحولاء، إلى معان عقليّة فلسفية ومفهومات كلية عامّية، فإنَّ هذا في الحقيقة إبطال الشريعة»[1].

على أساس هذا كلّه شدّد الشيرازيّ النكير على الباطنية وشبّهها مرّة بقوله: «والباطنية نصرانيّ هذه الأمّة»[2]. كما ألّف رسالة مستقلّة سمّاها «كسر أصنام الجاهلية» في الرد على الصوفية والباطنية شنّع فيها عليهم وعنّفهم بتعابير قاسية، وهو يصفهم بالفجّار والمُنافقين وينعتهم بالحمق والجنون والشقاء وما إليه[3]، وحمل فيها على الباطنية وأنّها تتوسّل إلى هدم الشريعة بتأويل الظواهر وإنزالها على وفق آرائها ومُسبقاتها: «وبهذا الطريق توسّلت الباطنية إلى هدم جميع الشريعة بتأويل ظواهرها وتنْزيلها على رأيهم. فيجب الاحتراز عن الاغترار بتلبيساتهم، فإنَّ شرّهم أعظم على الدين من شرّ الشياطين، إذ الشياطين بوساطتهم يتدرّع إلى انتزاع الدين من قلوب المسلمين»[4].

4 ـ الإمام الخمينيّ

توفّر تلك الجولة في نصوص مَن مررنا عليهم إطلالة من علّ على رؤية الإمام الخمينيّ في طبيعة العلاقة بين الظاهر والباطن، لما زودتنا به

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص168.
(2) المصدر نفسه، ج7، ص197.
(3) كسر أصنام الجاهلية، كليه المعقول والمنقول، طهران 1340، ص3، 4.
(4) كسر أصنام الجاهلية، ص100.

من فهم لأفكار المدرسة على هذا الصعيد. فالظاهر عند الإمام هو عنوان الباطن والمدخل إليه، لا انفصام لا قطيعة لا تعارض ولا تنافي: «الظاهر عنوان الباطن، واللفظ والعبارة عبارة عن تجلّي المعنى والحقيقة في ملابس الأصوات والأشكال واكتسائه كسوة القشور والهيئات»[1].

أجل، الإمام يُهاجم النَزعة الظاهرية ويحمل على من يعكف على عالَم الظاهر وحده لا يتخّطاه إلى اللّب والباطن، ويعدّ ذلك اخترام وهلاك وأصل الجهالات كلّها والمنشأ في إنكار النبوات وضروب الولاية، ذلك لأنّ: «أول من وقف على الظاهر وعمى قلبه عن حظّ الباطن هو الشيطان اللعين، حيث نظر إلى ظاهر آدم (ع) فأشتبه عليه الأمر وقال: (خلقتني من نار وخلقته من طين) وأنا خيرٌ منه، فإنَّ النار خير من الطين، ولم يتفطّن أنّ جهله بباطن آدم (ع) والنظر إلى ظاهره فحسب، بلا نظر إلى مقام نورانيته وروحانيته خروج عن مذهب البرهان، ويجعل قياسه مغالطياً عليلاً»[2]. بيد أنّ ذلك كلّه لا ينبغي أن يتحوّل إلى تعلّة في الصُدود عن الظاهر والاستخفاف به، فربّما وجدت هذه الدعوى تجاوباً من النفس يؤدّي إلى العزوف عن الظاهر، والحال أنها تلبيس شيطانيّ وتسويل نفسانيّ، وفي الأكثر هي كلمة حق يُراد بها باطل: «لا يذهبنَّ بنور عقلك الشيطان ولا يلتبس عليك الأمر حتّى تقع في الخذلان، فإنّ الشيطان يوسوس في صدور الناس باختلاط الحقّ بالباطل والصحيح بالسقيم، فربّما يُخرجك عن الطريق المستقيم بصورة صحيحة ومعنىَ سقيم، فيقول: إنّ العلوم الظاهرية والأخذ بكُتب الظاهر السماوية ليس بشيء وخروج عن الحق، والعبارات القالبية والمناسك الصورية مجعولة للعوام كالأنعام وأهل الصورة وأصحاب القشور، وأمّا

(1) شرح دعاء السحر، ص 75.
(2) شرح دعاء السحر، ص 95.

أصحاب القُلوب والمعارف فليس لهم إلا الأذكار القلبية والخواطر السرّية الّتي هي بواطن المناسك ونهايتها ورح العبادات وغايتها. . . إلى غير من التلبيسات والتسويلات»[1].

يطلق الإمام صيحة نذير من هذه المقولة الإبليسية، وعند تحليل المقولة يُعيد الشُبهة إلى الخلط الناشئ بين الظاهر المنفصل عن الباطن والصورة المُفارِقة عن المعنى، وهذا غير ثُنائية الظاهر والباطن التي تسري في القرآن؛ لذلك يحثّ على عدم الانجرار صوب هذه الوقيعة، ويُضيف: «فاستعذ منه بالله وقل له أيّها اللعين: هذه كلمة حق تريد بها الباطل، فإن الظاهر المطعون هو الظاهر المنفصل عن الباطن والصورة المنعزلة عن المعنى، فإنه ليس بكتاب ولا قرآن. وأمّا الصورة المربوطة بالمعنى والعلن الموصول بالسرّ فهو المتّبع على لسان الله ورسوله»[2].

ممّا يستدلّ به الإمام على أهميّة الظاهر هي المكانة الركينة التي تحظى بها علومه في الإسلام، وموقعها الراسخ في الشريعة: «كيف وعلم ظواهر الكتاب والسنة من أجلّ العلوم قدراً وأرفعها منْزلة، وهو أساس الأعمال الظاهرية والتكاليف الإلهية والنواميس الشرعية والشرايع الإلهية والحكمة العمليّة، التي هي الطريق المستقيم إلى الأسرار الربوبية والأنوار الغيبيّة والتجليّات الإلهية، ولولا الظاهر لما وصل سالك إلى كماله ولا مُجاهد إلى مآله»[3]. فالظاهر أساس الباطن وقاعدته وبناؤه التحتيّ، وهو المنطلق إلى الباطن والطريق المُفضي إليه.

لذا، فالإنسان العارف مدعوّ إلى الجمع بين الرتبتَين ظاهر الكتاب وباطنه، ولا يملك أساساً مفارقة هذا الطريق للتلازم بين الاثنين:

(1) المصدر نفسه، ص 95 ـ 96.
(2) شرح دعاء السحر، ص 96.
(3) المصدر نفسه.

«فالعارف الكامل من حفظ المراتب وأعطى كل ذي حق حقه، ويكون ذا العينَين وصاحب المقامَين والنشأتَين، وقرأ ظاهر الكتاب وباطنه، وتدبّر في صورته ومعناه وتفسيره وتأويله، فإن الظاهر بلا باطن والصورة بلا معنى كالجسد بلا روح والدنيا بلا آخرة، كما أنّ الباطن لا يمكن تحصيله إلا عن طريق الظاهر، فإن الدّنيا مزرعة الآخرة»[1].

وفي إدانة صريحة للنَزعتَين المتطرفتَين؛ نزعة إهمال الباطن وتضخيم الظاهر، وإهمال الظاهر وتضخيم الباطن، يُسجّل الإمام صراحة أنّ الأُولى تعطيل والثانية ضلالة، والصراط المستقيم هو الأخذ بالظاهر والتمسّك به في السير صوب الباطن: «فمن تمسّك بالظاهر ووقف على بابه قصُر وعطُل، ويردّه الآيات والروايات المتكاثرة الدالّة على تحسين التدبّر في آيات الله والتفكّر في كتبه وكلماته والتعريض بالمُعرض عنهما والاعتراض بالواقف على قشرهما، ومن سلك طريق الباطن بلا نظر إلى الظاهر ضلّ وأضلّ عن الطريق والمستقيم، ومن أخذ الظاهر وتمسّك به للوصول إلى الحقائق ونظر إلى المرآة لرؤية جمال المحبُوب فقد هُدي إلى الصراط المستقيم، وتَلى الكتاب حق تلاوته»[2].

هذه المُعطيات الوافية التي جمعها كتاب واحد من كُتب الإمام[3] تعود لتتكرّر بحذافيرها في بقية مصنفاته، مع شدّة أكثر في نقد الشطحيات ومُهاجمة الاتجاهات التي تسعى لمصادرة الشريعة باسم الحقيقة والطريقة وما أشبه، بخاصّة من أطلق عليهم عوام الصوفية.

---

(1) المصدر نفسه، ص 96 ـ 97.

(2) شرح دعاء السحر، ص 97.

(3) أعني به كتاب «شرح دعاء السحر» الذي انتهى الإمام من تأليفه سنة 1347هـ .

ففي كتاب «آداب الصلاة»[1] الذي انتهى الإمام من تأليفه بعد قُرابة عقد ونصف من تأليف كتاب «شرح دعاء السحر»، استحضر المُحاكمة ذاتها بين الاتجاهَين الظاهريّ والباطنيّ، ليعزّز بذلك النتيجة نفسها الّتي كان قد انتهى إليها في الكتاب السابق[2].

لقد افتتح المحاكمة بإشارة إلى وجود نزعتَين في المعرفة تنحو الأولى للغلوّ بالجُمود على الظاهر، وتنحو الثانية للتقصير بالوقوف على الباطن. فبعض أهل الظاهر: «يرون أنَّ علوم القرآن عبارة عن معان عُرفية عامّية ومفاهيم سوقية وضعيّة، وبهذا الرأي تراهم لا يتفكّرون في القرآن ولا يتدبّرون به، ويحصُرون الاستفادة منه بالتعاليم الصورية الظاهرية. . . ومن ثمَّ يجعلون وراء ظهورهم كل تلك الآيات الدالّة على لزوم التدبّر أو رجاحته، وإنّه يفتح من نور القرآن أبواب للمعرفة، حتّى لكأنَّ القرآن جاء للدعوة إلى الدنيا ونزل للملاذ الحيوانية»[3].

في مقابل هؤلاء يبرز أهل الباطن الذين ينصرفونَ بوحي ظنّهم السقيم عن «ظاهر القرآن ودعواته الصورية الّتي تؤلّف قواعد التأدّب في المحضر الإلهي وتمثّل برنامج السلوك إلى الله، وينحرفون عن ظاهر القرآن بتلبيسات إبليس اللعين والنفس الأمّارة بالسوء، ويتشبّثُون بزعمهم بعلومه الباطنية، مع أنَّ طريق الوصول إلى الباطن يتمثّل بالتأدّب بالظاهر»[4].

بعد نقد النَزعتَين كليهما، يصدر عليهما الحكم التالي: «فإذن هاتان الطائفتان خارجتان كلتاهما عن جادّة الاعتدال، ومحرومتان

---

(1) انتهى الإمام من تأليفه في يوم الإثنين الثاني من ربيع الثاني عام 1361هـ ، كما ذكر في آخره.

(2) ينظر: آداب الصلاة، ص290 فما بعد، بالفارسية.

(3) آداب الصلاة، ص290.

(4) المصدر نفسه.

كلتيهما من نور الهداية إلى الصراط القرآنيّ المستقيم، منسوبتان إلى الإفراط والتفريط». والمنهج الصحيح هو: «ينبغي للعالِم المحقّق والعارف المدقّق القيام بالظاهر والباطن معاً، والتأدّب بالآداب الصورية والمعنوية على سواء، فكما عليه تنوير الظاهر بنور القرآن، كذلك ينبغي له تنوير الباطن بأنوار معارفه وتوحيده وتجريده»[1].

ومع أنَّ الحكم واضح والحيثية التي يستند إليها جليّة، إلا أنّ الإمام يعيد الكرّة مذكراً الفريقَين من جديد: «ينبغي لأهل الظاهر أن يعرفوا بأن قصر القرآن على الآداب الصورية الظاهرية، ونبذه عن الأحكام العملية والأخلاقية، والعقائد العامّية في باب التوحيد والأسماء والصفات، هو إنكار لحقّ القرآن ورمي للشريعة الخاتمة بالنقص، الّتي لا ينبغي أن يُتصوّر ما هو أكمل منها وإلا كانت خاتميّتها محالة في سنّة العدل. فإذن ما دامت الشريعة خاتمة الشرائع ومادام القرآن خاتم الكُتب النازلة وآخر آصرة تربط بين الخالق والمخلوق، فينبغي أن يكون في حقائق التوحيد والتجريد والمعارف الإلهية الّتي تعدّ المقصد الأساسي والغاية الذاتية للأديان والشرائع والكُتب الإلهية النازلة، في المرتبة النهائية والرتبة العُليا ومنتهى النهاية وذروة الكمال، وإلا يلزم النقص في الشريعة. وهذا خلاف العدل الإلهي واللُطف الربوبيّ»[2].

ثُمَّ ينعطف إلى أهل الباطن مُخاطباً لهم: «ينبغي لأهل الباطن أن يعلموا أنّ الوصول إلى المقصد الأصلي والغاية الحقيقية لا يكون إلا بتطهير الظاهر والباطن، ومن دون التشبّث بالصورة والظاهر لا يمكن البلوغ إلى اللّب والباطن، وبدون التلبّس بلباس ظاهر الشريعة لا يمكن العثور على طريق إلى الباطن». ثُمَّ يخلص إلى القول نصاً: «فإذن، في

(1) آداب الصلاة، ص291.

(2) آداب الصلاة، ص

ترك الظاهر إبطال لظاهر الشرائع وباطنها، وهذه من تلبيسات شياطين الجن والإنس. وقد ذكرنا لَمحة عن هذا المطلب في كتاب شرح الأربعين حديثاً»[1].

مادام الإمام قد أحال بنفسه إلى كتابه «الأربعون حديثاً» فلنمكث هنا هُنيهة، لنرَ أن سماحته تناول مقولة الظاهر والباطن عبر إشكالياتها الرئيسة، بالمنطق نفسه الذي لحظناه قبل قليل: «اعلم أنّه لا يمكن طيّ أي طريق في المعارف الإلهية إطلاقاً، إلا إذا ابتدأ الإنسان بظاهر الشريعة. فما لم يتأدّب الإنسان بآداب الشريعة الحقة لا تتمثّل فيه أي خصلة من الأخلاق الحسنة على وجه الحقيقة، كما لا يمكن أن يشعّ في قلبه نور المعرفة الإلهية وأن ينبلج فيه علم الباطن وتنكشف له أسرار الشريعة. بعد انشكاف الحقيقة وبروز أنوار المعارف في قلبه ينبغي أن يبقى متأدّباً بآداب الظاهر أيضاً، ومن هذه الزاوية تعدّ دعوى البعض في أنّه بترك الظاهر ينبلج علم الباطن دعوىً باطلة»[2].

ما يُطالب به الإمامُ هو الإيمان بالظاهر والباطن معاً بشرط أن تكون الانطلاقة من الظاهر، وأن يعي الإنسان بأنَّ لكل واحد منها شروطه وآدابه الخاصة ومنهجه المتميّز. يضرب سماحته مثالاً لهذه الحالة من الصلاة، فيقول: «اعلم أنَّ للصلاة غير هذه الصورة معنىً ولها غير هذا الظاهر باطناً. وكما أنَّ للظاهر آداباً تجُر عدم مراعاتها إلى بُطلان الصلاة الصورية أو نقصانها، فكذلك للباطن آداب قلبية باطنية تجُر عدم مراعاتها إلى بطلان الصلاة المعنوية أو نقصانها»[3]. وهذا الكلام من زاوية صلته بالشريعة هو غير تلك الترّهات التي تسري على ألسنة بعضهم، وتنسب

(1) آداب الصلاة، ص291.

(2) الأربعون حديثاً، ص70 بالفارسية.

(3) آداب الصلاة، ص3.

إلى بعض المتصوّفة من ترك التكاليف وإن السالك الواصل لا يحتاج إليها بعد وصوله. فما دامت الصلاة مثلاً معراجاً ولها روح، فلا معنى لأدائها بحقيقتها الشرعية وصورتها الفقهية بعد الوصول، وبتعبير الإمام نفسه: «فإذن، يتّضح من البيانات السابقة أنّ ما يشيع بين بعض أهل التصوّف من أن الصلاة هي وسيلة عروج السالك ووصوله، وأنَّ السالك مستغن عن أداء الرسوم بعد الوصول، هو أمر باطل لا أصل له، وخيال خامّ لا أساس له، يتعارض مع مسلك أهل الله وأصحاب القلوب، وهو يصدر من موقع الجهل بمقامات أهل المعرفة وكمالات الأولياء، نعوذ بالله منه»[1].

لهذا كله يعلن الإمام بضرس قاطع بأنَّ: «الطريقة والحقيقة لا يحصلان إلا عن طريق الشريعة... وكل من يبتغي بلوغ الباطن عن غير طريق الظاهر لا حظّ له من النور الإلهيّ، كما هو شأن عوامّ الصوفية»[2].

فإذن لم يوفّر الإمام في نقده لا الباطنية الّتي تُسقط الظاهر، ولا الصوفية الّتي تتذرّع بالطريقة والحقيقة في تجاوز الشريعة، ولا أصحاب الشطحيات والتلوينات الذين التبست عليهم ذواتهم، فوقعوا بالخلط، إذ يقول فيهم: «أنت الذي تدّعي المعرفة والجذبة والسلوك والمحبة والفناء، إذا كنت من أهل الله حقاً ومن أصحاب القلوب وأهل السابقة الحسنة فهنيئاً لك، لكن هذا القدر من الشطحيات

---

(1) يُنظر: سرّ الصلاة: معراج السالكين وصلاة العارفين، الإمام الخميني، مؤسسة نشر آثار الإمام، ط4، 1996، ص13. وهذا الكتاب هو غير «آداب الصلاة»، فقد انتهى الإمام من تأليفه في 21ربيع الثاني 1358هـ، ولكن طمعاً في التيسير والانتشار هذه الأفكار على قاعدة أعرض، بادر تأليف كتاب «آداب الصلاة» الذي جاء أوسع وأيسر كما ذكر في مقدمة الكتاب الثاني. ينظر: آداب الصلاة، ص2.

(2) تعليقات على شرح فصوص الحكم، الإمام الخميني، ص201.

والتلوينات والدعاوى الجزافية التي تكشف عن حبّ النفس ووسوسة الشيطان تخالف المحبة والجذبة. إنّ أوليائي تحت قبائي لا يعرفهم غيري»[1].

إنّ العارف أو السالك إلى الله ليس حرّاً طليقاً من قيود الدين وضوابط الشريعة وإلزاماتها وآدابها، كما قد تُوحي بعض الإيماءات أو التصوّرات التي تحملها الأذهان عن هذه الفئة، ذلك إن السير إلى الله ليس امتيازاً يهب صاحبه الحق في الانفلات وحرّية التصرّف على حساب دين الله وشرعه، بل هو انضباط مضاعف في نطاق الدين والشريعة، ومسك النفس على الطاعة مع حذر شديد. والميزان بعد ذلك واضح لا يُخطئ يتمثّل بالعرض على كتاب الله لنتبيّن سُقم أي دعوة من صحتها، والعارف أو السالك إلى الله ليس بمعزل عن هذا الميزان بتاتاً، بل هو أولى به من غيره: «وظيفة السالك إلى الله هي أن يعرض نفسه على القرآن الشريف، وكما أن المعيار في تشخيص صحّة الحديث من عدمه يتمثّل بعرضه على كتاب الله فما خالف كتاب الله فهو باطل وزخرف، كذلك الميزان في الاستقامة والاعوجاج والشقاوة والسعادة هو أن يكون [السالك] مستقيماً في ميزان كتاب الله... والخلق المُخالف لكتاب الله فهو زخرف وباطل. وكذلك ينبغي له [للسالك] أن يطبّق جميع معارفه وأحوال القلوب وأعمال باطنه وظاهره على كتاب الله ويعرضها عليه، حتّى يتحقّق بحقيقة القرآن ويكون القرآن صورته الباطنية»[2].

تنتهي هذه الجولة إلى إثبات العناصر الثلاثة المشتركة التي افتتحنا بها المحور على نحو لا مراء فيه، من حيث إيمان هذه المدرسة بالظاهر لا بإلغائه، وكذلك مُهاجمة المنحى الباطنيّ الذي يخفض من قيمة الظاهر

(1) الأربعون حديثاً، ص162.

(2) آداب الصلاة، ص208 ـ 209.

وأهميته ويغلق النص على الباطن وحده، والمنحى الصوفّي الذي يخفض من الشريعة لحساب الطريقة والحقيقة وما إلى ذلك.

لكن مع ذلك يبقى هناك تساؤلٌ يرتبط بطبيعة أداء العرفاء واللغة التعبيرية التي يستعملونها، سنأتي على معالجته تفصيلاً في المحور الرابع والأخير من هذا الفصل.

4 ـ نظرية لغة المثال

تأتي نظرية لغة المثال في طليعة النتائج المترتّبة على الظاهر والباطن، وإذا ما شئنا الدقّة فإن هذه النظرية تأتي حصيلة للفهم الوجوديّ للقرآن برمّته كما مرّ علينا في الفصول السابقة، خاصّة تصوّره لحقيقة القرآن وتعدّد مراتب الفهم وما يكتنف ذلك من أفكار.

تُفيد النظرية ببساطة أنَّ القرآن يلجأ إلى أسلوب المثال واللغة الرمزية في تبيان مقاصده. وهذا ما لا يكاد يختلف عليه أحد من المفسِّرين أو المشتغلين بالشأن القرآنيّ لاسيّما مع وجود القرينة عليه من النص القرآنيّ نفسه، كما في قوله (سبحانه): ﴿وَلَقَدْ ضَرَبْنَا لِلنَّاسِ فِي هَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ مِن كُلِّ مَثَلٍ لَّعَلَّهُمْ يَتَذَكَّرُونَ﴾[1]، وقوله: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَآ إِلَّا ٱلْعَٰلِمُونَ﴾[2]. كما من الحديث الشريف أيضاً: «إنّما القرآن أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم»[3].

بيد أنّ ما يختلف هو طبيعة فهم هذه الظاهرة في منهج الأداء القرآنيّ وكيفية تفسيرها، حيث يُواجهنا على هذا الصعيد فهمان؛ يرى الأول في الأمثلة أنها لا تزيد على وسائل إيضاح مؤثّرة يلجأ إليها القرآن

(1) الزمّر: 27.
(2) العنكبوت: 43.
(3) وسائل الشيعة، ج27، كتاب القضاء، أبواب صفات القاضي، الباب 13، ح38، ص191.

لبيان مقاصده وينتهي الأمر عند هذا الحد. أما الفهم الثاني فيعتقد أن الأمثلة ما هي إلا أطُر وقوالب تُومئ إلى حقائق كائنة وراءها، ومن ثمّ فإن لغة المثال ليست وسائل إيضاح إشارية وتعبيرية الغرض منها مماشاة الأفهام المختلفة والتأثير فيها فحسب، بل هي منظومة تترابط مع ما بعدها، تجمع بين حقائقية الأشياء وواقعيتها وبين التعبير عنها بالمثال والرمز.

بإزاء هذا الاختلاف بين الفهمَين يتّفق الاتجاهان كلاهما على أنّ القرآن الكريم نفسه هو الذي أسّس لهذا النهج في الأداء وأرسى معالمه في ثنايا النص، كما يتّفقان على أنّ ذلك هو تعبير عن سنّة عُقلائية مطّردة بين مختلف الأقوام والأمم ومنهجيات الأداء اللغويّ والفكريّ: «إيضاح المقاصد المُبهمة والمطالب الدقيقة بإيراد القصص المتعدّدة والأمثال والأمثلة الكثيرة المتنوّعة، أمر دائر في جميع الألسنة واللغات من غير اختصاص بقوم دون قوم، ولغة دون لغة»[1].

في نص مبكّر لابن عربي يشير إلى وجهَي المسألة، متمثلَين في أنّ القرآن لجأ إلى لغة الرمز والمثال ونبّه إلى ذلك، وأنّ الرموز ترتبط بما وراءها والمراد هو هذا «الماوراء» وليس الرموز، جاء فيه: «اعلم أيّها الولي الحميم أيدك الله بروح القدس وفهّمك، أنّ الرموز والألغاز ليست مُراده لأنفسها وإنما هي مُرادة لما رمزت إليه ولما ألغز فيها، ومواضعها من القرآن آيات الاعتبار كلها. والتنبيه على ذلك قوله تعالى: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَٰلُ نَضْرِبُهَا لِلنَّاسِ﴾[2]، فالأمثال ما جاءت مطلوبة لأنفسها وإنما جاءت ليُعلم منها ما ضُربت له وما نُصبت من أجله مثلاً، مثل قوله تعالى: ﴿أَنزَلَ مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءً فَسَالَتْ أَوْدِيَةُۢ بِقَدَرِهَا فَٱحْتَمَلَ ٱلسَّيْلُ زَبَدًا رَّابِيًا ۚ وَمِمَّا

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص63.
(2) العنكبوت: 43.

﴿يُوقِدُونَ عَلَيْهِ فِي ٱلنَّارِ ٱبْتِغَآءَ حِلْيَةٍ أَوْ مَتَٰعٍ زَبَدٌ مِّثْلُهُۥ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْحَقَّ وَٱلْبَٰطِلَ ۚ فَأَمَّا ٱلزَّبَدُ فَيَذْهَبُ جُفَآءً ۖ وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[1] فجعله كالباطل، كما قال: ﴿وَزَهَقَ ٱلْبَٰطِلُ ۚ﴾[2]. ثمَّ قال: ﴿وَأَمَّا مَا يَنفَعُ ٱلنَّاسَ فَيَمْكُثُ فِي ٱلْأَرْضِ ۚ﴾[3] ضربه مثلاً للحق: ﴿كَذَٰلِكَ يَضْرِبُ ٱللَّهُ ٱلْأَمْثَالَ﴾[4]. وقال: ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[5] أي تعجّبوا وجوزوا واعبروا إلى ما أردته بهذا التعريف، ﴿فَٱعْتَبِرُوا۟ يَٰٓأُو۟لِى ٱلْأَبْصَٰرِ﴾[6]؛ من عبرت الوادي إذ جزته»[7].

أمّا الشيرازيّ ففي نصوصه وفرة كافية لبيان هذا الأصل في الأداء القرآنيّ وتعليله. ففي النص التالي يُومئ إلى أنّ لغة المثال منهج قرآنيّ - نبويّ، يعلّله على ضوء اختلاف مدارك الناس وتفاوتها بالقوّة والضعف، ويفسّره على وفق قاعدة مخاطبة الناس على قدر عقولهم، حيث يقول: «وأكثر الخلق لا يدرك الحقائق الكلية وأصول الموجودات إلا على سبيل التمثيل والتشبيه، والأنبياء مأمورون بدعوة الخلق والتكلّم معهم على مبلغ عقولهم، لقوله: (نحن الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم)[8]، وعقول أكثر الناس بمنْزلة الخيال والوهم، ولذلك كان تعليمهم الحقائق الإيمانية على رتبة التمثيلات التي تُناسب طبائعهم الغليظة»[9].

---

(1) الرعد: 17.
(2) الإسراء: 81.
(3) الرعد: 17.
(4) الرعد: 17.
(5) الحشر: 2.
(6) آل عمران: 13.
(7) الفتوحات المكية، ج1، ص189.
(8) الأصول من الكافي، ج1، كتاب العقل والجهل، ح15، ص23.
(9) الأصول من الكافي، ج1، كتاب العقل والجهل، ح15، ص23.

عند هذه النقطة التي ترجع لغة المثال إلى اختلاف المستويات الإدراكية أو أنّها وسيلة إيضاح مؤثّرة، يلتقي الاتجاهان على ما يُومئ إليه النص التالي للفخر الرازي (ت: 606هـ): «إن المقصود من ضرب المثال أنه يؤثّر في القلوب ما لا يؤثّره وصف الشيء في نفسه، وذلك لأنَّ الغرض تشبيه الخفيّ بالجليّ والغائب بالشاهد فيتأكّد الوقوف على ماهيته ويصير الحس مطابقاً للعقل، وذلك هو النهاية في الإيضاح. ألا ترى أنّ الترغيب بالايمان والتزهيد عن الكفر مجردَين عن ضرب الأمثال لا يتأكّد تأثيرهما في القلب، وإذا مثّل الإيمان بالنور والكفر بالظلمة يتأكّد تأثير حسن الإيمان وقبح الكفر في القلب؟»[1].

بيد أنهما يعودان للافتراق في التعليل ونظرية التفسير. فالغرض من المثال في المدرسة الوجوديّة أو العرفانية ليس التأثير ومماشاة اختلاف مستويات الإدراك فحسب، وإنما بيان حقيقة الأمر بهذا الأسلوب، ومن ثمَّ فإنّ وصف الإيمان بالنور والكفر بالظلمة ليسا وصفين تمثيليين بل هما حقيقة مشهودة تدلّ عليها الأحوال الباطنة للمؤمنين والكافرين، وفعالهم الظاهرة وأحوالهم فيها مثال لها. يكتب الشيرازيّ تعقيباً على كلام الرازي: «أقول: قد علمتَ أن حقيقة التمثيل ما هو، ودريتَ أنَّ الغرض ليس مجرّد التأثير والوقع في النفس، بل بيان حقيقة الأمر وملاكه وروحه. أوَلا ترى أنَّ الألفاظ المذكورة في هذه الآية[2]، من النار والاستيقاد والإضاءة والنور والذهاب والظلمات وغيرها كلّها محمولة على الحقيقة، مشهودة بنظر البصيرة؟ بل هي حقيقة أحوالهم الباطنة والتي هم عليها من الأحوال والأفعال الظاهرة هي مثال لتلك الأحوال»[3].

---

(1) التفسير الكبير، الفخر الرازي، ج1، ص293.

(2) يعني قوله (سبحانه): «مَثَلُهُمْ كَمَثَلِ الَّذِي اسْتَوْقَدَ ناراً فَلَمَّا أَضاءَتْ ما حَوْلَهُ ذَهَبَ اللَّهُ بِنُورِهِمْ وَتَرَكَهُمْ فِي ظُلُماتٍ لا يُبْصِرُونَ» (البقرة: 17).

(3) تفسير القرآن الكريم، ج2، ص15.

ما يذهب إليه هذا الاتجاه من أنّ التمثيل لا يعني التخييل على سبيل الإيضاح والتأثير، بل هو تعبير عن حقيقة خاصّة بهذه اللغة، تسنده تصوّرات المدرسة الوجوديّة ورؤيتها الكونيّة بعامّة، كما يعضده فهمها الخاصّ لحقيقة القرآن ومراتبه. فقد مرَّ علينا ما ذهبت إليه في مرتكزاتها من أنّه ما من شيء في عالَم الصورة إلا وله نظير في عالَم المعنى[1]، وإنّه ما من شيء في العالَم إلا وهو مثال لأمر روحاني والمثال المادي مرقاة إلى المعنى الروحاني[2]، وإنّ للحقائق أمثال في كل عالَم[3]، وما في هذا العالَم أمثلة لما هو أعلى، وإنّ العوالِم مُتطابقة الأدنى مثال الأعلى، والأعلى حقيقة الأدنى وهكذا إلى حقيقة الحقائق[4]. وبذلك تسجّل المدرسة صراحة: «ولا يتصوّر شرح عالَم الملكُوت في عالَم المُلك إلا بضرب الأمثال، ولذلك قال سبحانه: ﴿وَتِلْكَ ٱلْأَمْثَـٰلُ نَضْرِبُهَـا لِلنَّاسِ ۖ وَمَا يَعْقِلُهَـآ إِلَّا ٱلْعَـٰلِمُونَ﴾[5]»[6].

على هذا كلّه يسجّل مفسّر معاصر مُنتمٍ للمدرسة ذاتها، إن الأمثلة تشير من جهة: «إلى نفس هذه الحوادث الخارجية والتكوّنات العينية» التي تتحدّث عنها الأمثلة وليس إلى «القول». كما يُسجّل من جهة أخرى بأنَّ: «هذه الوقائع الكونيّة والحوادث الواقعة في عالَم الشهادة، أمثال مضروبة تهدي أُولي النُهى والبصيرة إلى ما في عالَم الغيب من الحقائق، كما أنّ ما في عالَم الشهادة آيات دالّة على ما في عالَم الغيب على ما

(1) تفسير القرآن الكريم، ج4، ص166.
(2) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص172.
(3) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص415.
(4) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص166.
(5) العنكبوت: 43.
(6) تفسير القرآن الكريم، ج 2، ص5.

تكرّر ذكره في القرآن الكريم، ولا كثير فرق بين كون هذه المشهودات أمثالاً مضروبة أو آيات دالّة»[1].

هذا المفسّر نفسه يلخّص وجهة المدرسة كاملة في بُعديها، البُعد الأوّل الذي يلتقي مع الاتجاه السائد في تفسير لغة المثال على أساس مماشاة المستوى الإدراكي للناس، ثمَّ والأهمّ من ذلك البُعد الثاني الذي يجعل الأمثلة دالات لفظية على حقائق وليست وسائل إيضاح مؤثّرة فحسب. يقول عن البُعد الأوّل: «إنّ البيانات اللفظية القرآنيّة أمثال للمعارف الحقة الإلهية، لأنّ البيان نزل في هذه الآيات إلى سطح الأفهام العامة التي لا تدرك إلا الحسيات ولا تنال المعاني الكليّة إلا في قالب الجسمانيات»[2]. فيما يقول عن البُعد الثاني: «إن البيانات أمثال، ولها ما ورائها حقائق ممثّلة، وليست مقاصدها ومراداتها مقصورة على اللفظ المأخوذ من مرتبة الحس والمحسوس»[3].

حيث يكون الأمر كذلك، وإنّ لغة المثال القرآنيّة تعبير لفظيّ لمعان وجوديّة حقيقية، فلا معنى لحمل ألفاظ القرآن ونصوصه على غير هذه المعاني والنُزوع إلى التأويل، بما يستبطن التعامل مع الألفاظ على أنّها ضرب من المجاز والاستعارة، إلا ما استثنته الضرورة. وهذه هي القاعدة الّتي لخّصها أحد رموز المدرسة بقوله: «إنّ ألفاظ القرآن يجب حملها على المعاني الحقيقية، لا على المجاز والاستعارات البعيدة»[4].

وبذلك يتمّ الجمع لغة المثال القرآنيّة، وبين أن تكون هذه الأمثلة

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج11، ص337 ـ 338 عند تفسير الآية العتيدة (17) من سورة الرعد، أي آية: «كَذلِكَ يَضْرِبُ اللَّهُ الأَمْثالَ».

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص62.

(3) المصدر نفسه، ص 63.

(4) تفسير القرآن الكريم، ج 4، ص166.

صوراً وقوالب وأطراً لفظية لحقائق فعلية. هذه القاعدة تحوّلت إلى نبض يرسل بحيويته على جميع نصوص الإمام الخمينيّ القرآنيّة ولمحاته التفسيرية، بحيث يصعب الاستشهاد عليها بمثال أو مثالين لكثرة حضورها وكثافته[1].

تبقى مسألة نوّهنا لها نهاية المحور الثالث من هذا الفصل ترتبط بلغة العرفان، إذ هناك ظاهرة يرصدها المتابعون للأداء العرفاني تتمثّل بغمُوض اللغة وتعقيد الأسلوب، حيث يبدو الفكر العرفانيّ مليئ بالطلاسم والشفرات بحيث يستدعي التعاطي معه إلى إنفاق جهد استثنائي كبير. أكثر من ذلك تُواجه هذه المدرسة تهماً مكثّفة تنسب فكرها وأسلوبها الأدائيّ إلى تعمّد الغمُوض والتعمية وعدم الالتزام، وإنها تلجأ إلى الهمهمات والمواجيد بل وإلى اللغة المراوغة عن قصد مسبق.

ما هي حقيقة هذه الظاهرة؟ وما هي البواعث التي تُملي اللجوء إليها؟ ثمَّ ما هي التفسيرات التي يقدّمها العرفاء لتسويغ ذلك وتبريره؟

العرفاء واللغة الإشارية

ينبغي أن نفتتح هذه الفقرة بتأكيد مجدّد على أنّ ما يبلغه العارف أو المتصوّف من حالات وما يصل إليه من معاني، يبقى تجربة ذاتية فحسب، نحن لا ننكرها بيد أنّنا لا نلتزم بحجيتها أيضاً ما لم يتُمّ لها الحجة ويُصار إلى إقامة البرهان عليها. وهذا التميز بين مقام الكشف والشهود في الدائرة الشخصية وبين تعميم معطياته إلى الآخرين بشرط البرهان وقيام الحجّة عليه، يحلّ لنا العديد من المشكلات. فللعارف أن

---

(1) يشهد هذا المبدأ حضوراً مكثفاً في اللمحات التفسيرية التي انطوت عليها الكتب التالية للإمام: سر الصلاة، آداب الصلاة، شرح دعاء السحر، الأربعون حديثاً، وكتاب شرح حديث جنود العقل والجهل، مضافاً تفسير سورة الحمد.

يعبّر عن مشاهداته وما يُفاض عليه من معان بأيّ لغة شاء مادام ذلك لا يلزمنا بشيء في دين الله وكتابه وشريعته، أمّا إذا مارام تعميم تجربته فنحن وإياه على هدىً أو في ضلال مبين، والمعيار هو البرهان والدليل العقليّ فيما له صلة بدائرة العقل، والشريعة ومعاييرها الواضحة في الحلال والحرام والواجب فيما له صلة بالشريعة والسلوك العملي وما يرتبط بذلك من آداب.

الغريب أنّني بعد أن انتهيت من كتابة هذه الضابطة وقفتُ على نصّ لابن عربي يستجمع عناصرها كاملة، فعندما يبلغ في تقسيمه لمراتب العلوم (وهي عنده: علم العقل، علم الأحوال، علم الأسرار) إلى علم الأسرار، يقول في الموقف منه: «أما العاقل اللبيب الناصح نفسه فلا يرمي به، ولكن يقول: هذا جائز عندي أن يكون صدقاً أو كذباً، وكذلك ينبغي لكل عاقل إذا أتاه بهذه العلوم غير المعصوم، وإن كان صادقاً في نفس الأمر فيما أخبر به. ولكن كما لا يلزم هذا السامع له صدقه، لا يلزم تكذيبه، ولكن يتوقّف. وإن صدّقه لم يضرّه لأنه أتى في خبره بما لاتحيله العقول، بل بما تجوّزه أو تقف عنده، ولا يهدّ ركناً من أركان الشريعة، ولا يبطل أصلاً من أصولها.

فإذا أتى [صاحب علوم الأسرار] بأمر جوّزه العقل وسكتَ عنه الشارع، فلا ينبغي أن نرده أصلاً، ونحن مخيّرون في قبوله. فإن كانت حال المخبر به تقتضي العدالة لم يضرّنا قبوله، كما نقبل شهادته ونحكم بها في الأموال والأرواح، وإن كان غير عدل في علمنا، فننظر فإن كان الذي أخبر به حقّاً بوجه ما عندنا من الوجوه المصحّحة قبلناه، وإلا تركناه في باب الجائزات، ولم نتكلّم في قائله بشيء، فإنها شهادة مكتوبة نُسأل عنها، قال تعالى: ﴿سَتُكْتَبُ شَهَـٰدَتُهُمْ وَيُسْـَٔلُونَ﴾[1]»[2].

---

(1) الزخرف: 19.

(2) الفتوحات المكية، المجلد الأول، ص31.

أحسب أنّ الرجل أنصفنا بهذا المعيار الذي ربط طرفيّ القضية والحكم عليها صدقاً أو كذباً بالدليل؛ بالعقل حين تكون عقليّة وبالشرع وضوابطه حين تكون شرعية.

نصل الآن إلى اللغة الإشارية أو الرمزية الغامضة التي يلجأ إليها العرفاء، فإذ لا يسعنا أن ننكر ذلك، نسجّل أنّ هؤلاء القوم قد التفتوا إلى المشكلة بأنفسهم وقدموا لهم عدداً من التعليلات والتكييفات التفسيرية، نمرّ عليها كما يلي:

1 ـ نظرية التعقيد الذاتي وضيق اللغة

ربما كان أبرز تسويغ تلوذ به هذه المدرسة، أن هذه المعارف تستعصي بطبعها على قوالب الألفاظ وعلى المفاهيم والأُطُر الفكرية المتداولة في لغة النظر العقليّ؛ لأنها عبارة عن مُعاينة وملامسة ومعايشة مباشرة وكينونة وجوديّة فعليّة يحياها صاحبها من دون وساطة، تماماً «كالعلم بحلاوة العسل ومرارة الصبر ولذة الجماع والعشق والوجد والشوق... فهذه علوم من المحال أن يعلمها أحد إلا بأن يتصف بها ويذوقها»[1]. ومن هنا سمّيت ذوقية؛ لا لأنها تخضع للذوق والمزاج ولا ينتظمها ناظم كما ظن بعض.

هذه الشكوى من ضيق اللغة وقصور وعائها عن استيعاب المعاني والتعبير عنها باللغة المألوفة، هي شكوى قديمة، وإلى ذلك لا تزال تسري بين المعاصرين. وبتعبير النِّفَّري محمد بن عبد الجبار: «كلما اتّسعت الرؤية ضاقت العبارة»[2]، وبحسب ابن عربي أن علم الأسرار لو

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص31.

(2) كتاب المواقف، تحقيق آرش آبري، مطبعة دار الكتب المصرية، 1934، ص51 نقلاً عن: فلسفة التأويل، ص269.

«أخذَته العبارة سمج واعتاص على الأفهام دركه وخشن، وربما مجّته العقول الضعيفة المتعصّبة. . . ولهذا صاحب العلم كثيراً ما يوصله إلى الأفهام بضرب الأمثلة والمخاطبات الشعرية»[1]. ومن المعاصرين يذهب الطباطبائيّ إلى أن الإدراك الذوقي والشهودي نادر في الحياة الإنسانية، وإنّ: «الإنسان الذي يريد أن يبيّن معلومات هذا الإدراك الذوقي عن طريق آخر هو الفكر، سيكون حاله تماماً كحال من يريد أن يعرّف مجموعة من الألوان المختلفة لمولود أعمى بواسطة القوّة السامعة. لذا فإنّ من يُريد أن يضع المعاني الشهودية في قالب الألفاظ يكون مثله تماماً كمثل الذي ينقل الماء بالغربال من مكان لآخر»[2].

أمّا الإمام الخمينيّ فيشير إلى المعضل ذاته، ويزيد عليه بأن من يتكلّم من العرفاء، ويسعى إلى صبّ مشاهداته وكشوفاته في إطار اللغة وفي قالب الاصطلاحات والألفاظ، فإنّما يفعل ذلك بدافع الرأفة بالناس والرغبة في فتح قلوبهم إلى عالَم الذكر وإشراكهم فيما ذاقه العرفاء، وإلا ما من عائدة ترجع إليهم من وراء ذلك: «فالعرفاء الكُمّل لما شهدوا ذلك ذوقاً ووجدوا شهوداً، وضعوا لما شهدوا اصطلاحات وصنعوا لما وجدوا عبارات، لجلب قلوب المتعلّمين إلى عالَم الذكر الحكيم، وتنبيه الغافلين وتيقيظ الراقدين، لكمال رأفتهم بهم ورحمتهم عليهم. وإلا فالمشاهدات العرفانية والذوقيات الوجدانية غير ممكن الإظهار بالحقيقة، والاصطلاحات والألفاظ والعبارات للمتعلّمين طريق الصواب، وللكاملين حجاب في حجاب»[3].

---

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص33.

(2) مقالات تأسيسية في الفكر الإسلامي، تأليف محمد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، ط2، مؤسسة أمّ القرى، بيروت 1418هـ ، ص68 ـ 69.

(3) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تأليف الإمام الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران 1993، ص36.

2 ـ نظرية الضنّ بالمعرفة وكتمانها

بيد أن المعضلة ليست معرفية صرفة، وإنما تنتظمها عوامل أُخر ربما لا تقل عن هذه أهمية في دفع هذا الاتجاه إلى لغة الإشارة والرمز، تتمثّل هذه المرة بالضنّ بالمعرفة وكتمانها والتوصية بسترها وعدم إفشائها لغير أهلها، وكذلك الخوف من تكفير أهل الظاهر أو إنكارهم على أقل تقدير. وهذه في الحقيقة سجيّة مضى عليها رموز هذا التيار قديماً وحديثاً بمن فيهم الإمام الخمينيّ، ففي رسالة وجيزة تكررت الوصية بالكتمان وعدم إذاعة الأسرار، وعدم الإذن للكاتب نفسه بالجهر ببعض المعارف قُرابة عشر مرّات.

يشير الإمام في غير موضع من هذه الرسالة إلى أنّ المنهج فيها هو لغة الرمز والإشارة، وأنّ: «بناءها على الاختصار والإجمال، والرمز والإشارة في المقال»[1]، وأنها موضوعة: «للرمز والإشارة»[2]. ليؤكّد في مواضع أخرى مسألة السرّ: «وهاهنا أسرار أخرى لا يسعها المقام، والأولى طيّ الكلام»[3]، ثُمَّ يوصي بقوله: «واحتفظ بهذا وتبصّر»[4]، وعلى نحو أوضح: «وهذا من الأسرار فاحتفظ به ودعه يبقى تحت الأستار، ولا تذعه على أهل هذه الدار، فإنهم من الأغيار»[5]. وفي المفاد نفسه الذي يُبدي فيه خوفه من إذاعة هذه الأسرار إلى الناس: «وهاهنا أسرار ورموز نتركها خوفاً من أبناء الزمان والإطالة في البيان، فإيّاك أن تفشو هذه الأسرار عند أهل هذه الديار»[6]، بل يزيد على ذلك

---

(1) التعليقة على الفوائد الرضوية، الإمام الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، قمّ، 1417هـ ، ص133.

(2) التعليقة على الفوائد الرضوية، ص 136.

(3) المصدر نفسه، ص 92.

(4) المصدر نفسه، ص 117.

(5) المصدر نفسه، ص 108.

(6) المصدر نفسه، ص110.

بأنّه غير مأذون له بالبوح بها: «وهاهنا أسرار لا رخصة لإفشائها»[1]، كما قوله: «وهاهنا أسرار ورموز... ليس هاهنا محل ذكرها ورخصة إفشاء أمرها، ولعلّ الله يُحدث بعد ذلك أمراً»[2].

لذلك يصف الإمام طريقته في إعطاء هذه المعارف بأنها أشبه ما تكون بتسريبها سراً وبهدوء، من دون أن يكون ذلك مصحوباً بإعلان وضجّة: «والآن نذكر الوجهَين بطريق الاختصار، ونتلو عليك سراً دون الجهار»[3]. ثمَّ لا ينسى الإمام الشكوى من الزمان وأهله وأن أوضاع أهله لا تسمح بفشوّ هذه المعارف: «لقد سلكنا في هذه الأوراق طريق الإيجاز، ورفضنا التفصيل والتطويل بالإغماز، فإن المجال ضيّق، والحال غير موافق، وأهل الزمان غير شائق لهذه الحقائق»[4].

هذه الشكوى من الزمان والتظلّم من أهله والخشية من أهل الظاهر وتكفيرهم لأهل الله، وما تُمليه من لوذ بلغة الإشارة والرمز، وتدثّر بالكتمان، تبرز بحذافيرها عند بقية أقطاب هذه المدرسة. فعند ابن عربي مثلاً تحوّلت إلى موضوع أمعن الرجل في تحليله وإشباعه من مختلف الجوانب، حيث مرّ على دواعيه المعرفية وأبرزها الجمود على الظاهر وعدم معرفة غيره[5]، والنفسيّة وأبرزها الحسد[6]، من دون أن يهمل مطلقاً بواعثه السياسية والاجتماعية وما تمنحه علوم الظاهر ـ بنظره ـ من وجاهة لأهلها تُبوّئهم لمواقع اجتماعية تَنال رضا الجمهور ومباركة

---

(1) المصدر نفسه، ص 216.

(2) رسالة التعليقة على الفوائد الرضوية، ص140.

(3) المصدر نفسه، ص 159.

(4) المصدر نفسه، ص 159.

(5) قوله: «وأكثر علماء الرسوم عُدموا علم ذلك ذوقاً وشرباً». يُنظر: الفتوحات المكية، ج1، ص272.

(6) قوله: «فأنكروا مثل هذا من العارفين، حسداً من عند أنفسهم». يُنظر: الفتوحات المكية، ج1، ص272.

السلطة[1]، على النحو الذي يعزّ على بعضهم التخلّي عنها وعمّا تهبه لهم من شأنية ووجاهة[2]، فيرون حينئذ أن أهل الله وأصحاب المعرفة مُنافسون لهم في ذلك، فيدخلُون في تحالف ضدّهم يرتكز في طَرفَيه إلى سلطة الجمهور وسلطة السياسة والدولة مُضافاً لسلطة المعرفة[3].

على ضوء هذه الشكوى وانطلاقاً ممّا تحمله من مبرّرات في الواقع الموضوعي المعاش، جنح هذا التيار إلى لغة الإشارة: «فلمّا رأى أهل الله أن الله جعل الدولة في الحياة الدنيا لأهل الظاهر من علماء الرسوم... سلّم أهل الله لهم أحوالهم... وصانوا عنهم أنفسهم بتسميتهم الحقائق إشارات، فإنّ علماء الرسوم لا ينكرون الإشارات»[4].

نلحظ المسوغات ذاتها التي تُرجع ظاهرة التعبير الرمزيّ إلى طبيعة الواقع الاجتماعيّ ومُلابساته العلمية والسياسية وتفسيره على هذا الأساس؛ نلحظها عند قطب آخر من أقطاب المدرسة هو صدر الدين الشيرازيّ الذي يبدأ هو الآخر بالشكوى من الزمان، وما عليه: «من نكايب الحدَثان، ونوايب الحرمان، وما عليه أبناؤه من ملازمة أغراض النفس والهوى، والانكباب على تمشية دواعي الجسم والقوى،

---

(1) يومئ إلى هذا التحالف بين بعض علماء الظاهر والسلطة بقوله: «وأمّا الملوك فالغالب عليهم عدم الوصول إلى مشاهدة هذه الحقائق... فساعدوا علماء الرسوم فيما ذهبوا إليه» من التكفير لأهل الله. ينظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص272.

(2) كما في قوله حين يأخذ على بعض هؤلاء العلماء: «انكبابهم على حطام الدنيا وهم في غنى عنه، وحبّ الجاه والرياسة، وتمشية أغراض الملوك فيما لا يجوز». ينظر: المصدر نفسه.

(3) مثل قوله: «ولكن علماء الرسوم لما آثروا الدنيا على الآخرة، وآثروا جانب الخلق على الحق... حجبهم ذلك على أن يعلموا أن لله عباداً تولى الله تعليمهم في سرائرهم». يُنظر: الفتوحات المكية، ج 1، ص279.
يرى ابن عربي بشكل عامّ: «وما خلق الله أشق ولا أشد من علماء الرسوم على أهل الله... فهم لهذه الطائفة مثل الفراعنة للرسل (ع)». يُنظر: المصدر نفسه، ص 279.

(4) الفتوحات المكية، ج 1، ص280.

والإعراض عن اكتساب العلم والهدى. . . والصمم عن مشاهدة أنوار هذا الوحي الذي يوحى، والنسيان عن ذكر الله وملكوت ربنا الأعلى»[1]. بيد أنّ الأنكى من ذلك هو ما عبّر عنه بقوله: «ولقد نشأت في زماننا هذا قوم يرون التعمّق في العلوم الإلهية والتدبّر في الآيات الربانية بدعة ووبالاً، ومخالفة أوضاع الجماهير خدعة وضلالاً، لأنّه لم يتعدّ نظرهم عن ظهور هذه الأجسام، ولم يرتق فكرهم وقصدهم عن عمارة هذه الهياكل والأبدان. . . فانكروا العلم وأهله، واسترذلوا العرفان وفضله»[2].

لذلك تراه يلتزم الحذر العتيد فيما أراد بثّه من المعارف والأسرار في مقدمات تفسيره، دون أن ينسى وصيته بصونها عن الأغيار وعدم إفشائها إلا لأهلها، حيث يعبّر عن ذلك بقوله: «ولقد أتيتك بما يمكنني من الأسرار التي ما زالت العرفاء الكبار والحكماء أولو الأيدي والأبصار، كتموها عن أهل الاغترار. ولما كثرت الأغيار وجب صون الأسرار عن الأشرار، إلا إنّي لم أناج بها إلا الصدور المنشرحة بالنور، لا القلوب القاسية بظلمات عالم الغرور. . . فعليك يا خليلي بتقديسها عن القلوب القاسية الميتة، وأحذر عن استيداعها إلا الصدور المنشرحة والأنفس الزكية الحيّة»[3].

التأسيس الدينيّ والعقليّ

مهما كانت الدوافع التي أملت على أصحاب هذا الاتجاه الجنوح إلى لغة الإشارة والرمز، وسواء أكانت معرفية أم اجتماعية أم مركّبة من الاثنين معاً، فإنّ رموزه يرَون أن لهذا الأسلوب أصله التأسيسيّ في القرآن

---

(1) مفاتيح الغيب، ص 3. والجدير أن المؤلف أراد لكتابه هذا أن يكون مقدمة لتفسيره.

(2) مفاتيح الغيب، ص 4.

(3) مفاتيح الغيب، ص 8.

الكريم، كما أنه يعبّر عن مبدإ ثابت في منهج الدعوات النبوية، مضافاً إلى اتّساقه مع القواعد العقليّة في ممارسة العمل الديني مع الناس. وبتعبير الإمام الخمينيّ: «فإنّ لكل قوم لساناً، ولكل كلام مع كل متكلّم مقاماً، كلّم الناس على قدر عقولهم[1]، وما أرسِل رسول إلا بلسان قومه[2]»[3].

على ضوء هذا الإطار نتعامل مع الكلمة التي سجّلها الإمام في الأسطر الأخيرة من كتابه «مصباح الهداية»، واختار لها عنوان «خاتمة ووصيّة»، حيث جاء فيها قوله: «إياك أيها الصديق الروحاني ثمَّ إياك، والله معينك في أوليك وأخريك، أن تكشف هذه الأسرار لغير أهلها أو لاتضنّن على غير فَحلها. فإنّ علم باطن الشريعة من النواميس الإلهية والأسرار الربوبية، مطلوب ستره عن أيدي الأجانب وأنظارهم، لكونه بعيد الغور على جليّ أفكارهم ودقيقها.

وإيّاك وأن تنظر نظر الفَهم في هذه الأوراق إلا بعد الفحص الكامل عن كلمات المتألّهين من أهل الرواق، وتعلّم المعارف عند أهلها من المشايخ العظام والعرفاء الكرام، وإلا فمجرد الرجوع إلى مثل هذه المعارف لا يزيد إلا خسراناً ولا ينتج إلا حرماناً»[4]. ومع ذلك حتّى لو لاحت هذه المعارف والأفكار إلى الآخرين، فلا ينبغي لهم المبادرة إلى رميها بالزخرف والبطلان لمجرد أنها لا تتّسق مع أذواقهم ولا تنسجم مع

---

(1) إشارة إلى النبوي الشريف: «إنا معاشر الأنبياء أمرنا أن نكلم الناس على قدر عقولهم». الأصول من الكافي، ج1، كتاب العقل والجهل، ح15، ص23.

(2) إشارة لقوله (سبحانه): ﴿وَمَآ أَرْسَلْنَا مِن رَّسُولٍ إِلَّا بِلِسَانِ قَوْمِهِۦ لِيُبَيِّنَ لَهُمْ﴾ (إبراهيم: 4).

(3) التعليقة على الفوائد الرضوية، ص138 ـ 139.

(4) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، تأليف الإمام الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، 1993، ص90. والجديد بالذكر أن الإمام انتهى من تأليف هذا الكتاب بتأريخ 25/ شوال/ 1349هـ.

ما ألفوه؛ ذلك أنّ لكل علم أهلاً، ولكل مسير رجالاً: «مع أن قرار الكاتب في هذه الرسالة أن امتنع عن ذكر المطالب العرفانية غير المألوفة، مكتفياً بالآداب القلبية للصلاة فحسب، إلا إنّني أرى القلم وقد طغى، وقد تجاوزتُ بخصوص تفسير السورة الشريفة الحدود التي ألزمتُ بها نفسيّ. ليس باليد حيلة إلا أن أوجّه عذري لإخوة الإيمان وللأصدقاء الروحانيين [الحوزويّين]. وبالضمن إذا لمس هؤلاء مطلباً لا يتطابق ومذاقهم فلا يرمونه بالباطل دون تأمّل، لأن لكل علم أهلاً ولكل مسير رجالاً. رحم الله امرءاً عرف قدره ولم يتعدّ طوره[1]»[2].

هذا المعنى نفسه نراه واضحاً في كتاب آخر من كتب الإمام، وقد عزّزه بلغة صريحة لاشوب فيها في الدفاع عن رموز هذا الخطّ، وتفسير بعض ما يعتور أفكارهم من غموض يبعث على الالتباس، على أساس اللغة الخاصة التي يستعملونها وما تتخلّله من مصطلحات: «وأوصيك أيّها الأخ الأعز، أن لا تسوء الظن بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خُلّص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين (ع)، وسُلاّك طريقتهم والمتمسّكين بولايتهم. وإيّاك أن تقول عليهم قولاً منكراً، أو تسمع إلى ما قيل في حقّهم فتقع فيما تقع.

ولا يمكن الاطّلاع على حقيقة مقاصدهم بمجرّد مطالعة كتبهم من غير الرجوع إلى أهل اصطلاحهم، فإن لكل قوم لساناً ولكل طريقة تبياناً»[3].

في السياق ذاته جاء حثّ الإمام المتكرّر على عدم إنكار مقامات

---

(1) غرر الحكم ودرر الكلم، عبد الواحد الآمدي، الفصل الثالث، حرف الراء، ح1.

(2) آداب الصلاة، ص346. وقد ساق هذه الملاحظة أواخر الكتاب بعد الانتهاء من تفسيره سورة القدر.

(3) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص36 وقد وضع الإمام الكتاب باللغة العربية مباشرة.

الأولياء والعرفاء وأهل الله، وربّما كانت المرة الأخيرة هي التي جاءت في ثوب وصية إلى نجله أحمد؛ حيث كتب إليه قبل مدّة قليلة من وفاته «بُني، ما أحرص على أن أوصيك به في الدرجة الأولى، هو أن لا تُنكر مقامات أهل المعرفة، لأنّ ذلك أسلوب الجهّال، وأن تنأى عن معاشرة منكري مقامات الأولياء، إذ هؤلاء قطّاع طريق الحق»[1].

وبهذا تتّضح الحدود المتاحة لنقد أسلوب التعمية والرمز في فهم الفكر أو الخطاب العرفانيّ، على أساس موضوعيّ، بعد أن اتّضحت النظرية ذاتها ولماذا يلجأ العرفاء إلى لغة الإشارة والرمز ويلوذون بمصطلحات خاصة بهم وبفكرهم؟

---

(1) سر الصلاة: معراج السالكين وصلاة العارفين، الإمام الخمينيّ، ط4، 1996، ص28 من المقدمة. والجديد ذكره أن مقدمة هذه الطبعة هي الرسالة التي كتبها الإمام إلى نجله أحمد ليلة 15 ربيع الأول 1407هـ ن حين أهدى إليه نسخة منه.

الفصل الثامن

المعاصـرة القرآنيّـة

صَبغَت قضية المُعاصرة فكر المسلمين باسمها أو بمضمونها ومحتواها خلال ما يزيد على مئة عام ولا تزال. ولم تستثنِ في تفاعلاتها النص القرآنيّ، بل كان القرآن الكريم الحاضر دائماً في القراءات العصرية وأطروحات المُعاصرة.

في هذا السياق تبدو أمام ناظرنا إمكانات بناء موقف نظريّ خصب من المعاصرة القرآنيّة، يستمدّ مُحتواه من الفكر القرآنيّ للإمام الخمينيّ، أو على نحو أدقّ من مرتكزات الفهم ومبادئ الرؤية الوجوديّة التي ينتمي إليها وينطلق منها.

وهذا ما مثّل لنا حافزاً لدراسة الفكرة عبر هذا الفصل، من خلال المحاور التالية:

1 ـ دواعي القول بالعصرية أو المداخل التي تُملي التعامل مع القرآن الكريم من خلال فضاءات المعاصرة.

2 ـ بعض التحديدات المنهجية في معنى المعاصرة وغير ذلك.

3 ـ بعض أبرز النظريات والرُؤى الّتي أفرزتها حركة الفكر من حول المُعاصرة القرآنيّة.

4 ـ الموقف الذي يلتزم به الفكر القرآنيّ للإمام إزاء المعاصرة، موصولاً بانتمائه العرفانيّ وخلفياته في المدرسة الوجوديّة.

1 ـ مداخل المعاصرة

يمكن تلمّس ثلاث مجموعات من المنطلقات الرئيسة التي تؤلّف ضرورات المعاصرة القرآنيّة، هي:

أ: **المنطلقات الكلامية**: وهي الّتي صاغها علم الكلام وانتهى فيها إلى أنّ القرآن معجزة دائمة، وحجّة قائمة أبد الدهر، وهو كتاب آخر الأديان ومعجزة خاتم النبييّن، ومن ثَمَّ وجب أن يكون خالداً على مرّ الدهور والعصور، صالحاً لكل مكان وزمان وإنسان.

ب: **المنطلقات النُصوصيّة**: بين أيدينا ثروة نصّية هائلة تُفيد في مدلولها الأخير أنَّ القرآن الكريم حيّ أبد الدهر، له رسالته الّتي يؤدّيها في كل عصر، منها ما في القرآن نفسه ممّا يدلّ على أنَّ هذا الكتاب تبيان لكل شيء، وما في الحديث الشريف من قبيل: «إنَّ الله تبارك وتعالى أنزل في القرآن تبيان كل شيء حتّى والله ما ترك شيئاً يحتاج إليه العباد، لا يستطيع عبد يقول: لو كان هذا أُنزل في القرآن، إلا وقد أنزله الله فيه»[1]، وكذلك: «كتاب الله، وفيه بدء الخلق، وما هو كائن إلى يوم القيامة، وفيه خبر السماء وخبر الأرض»[2]، وكذلك: «بل كل شيء في كتاب الله وسنّة نبيه»[3]، وأيضاً: «كتاب الله فيه نبأ ما قبلكم وخبر ما بعدكم»[4].

أيضاً تلك الأحاديث الّتي تحثّ على قراءة القرآن والتدبّر فيه

---

(1) البرهان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة الوفاء، ج1، باب4، ح1، ص14.

(2) المصدر نفسه، ح16، ص15.

(3) المصدر نفسه، ح18، ص15.

(4) البرهان في تفسير القرآن، ح17، ص15.

والتماس عجائبه وما تطويه أعماقه، من قبيل: «القرآن ظاهره أنيق وباطنه عميق، لا يفنى عجائبه ولا ينقضي غرائبه». وكذلك المأثور الذي يُفيد بأنَّ من رام علم الأوّلين والآخرين، فليثوّر القرآن. ينضم إلى هذه الحصيلة في الدلالة أحاديث الجَري وإن آيات القرآن حيّة لا تموت: «والآية حيّة لا تموت، فلو كانت الآية إذا نزلت في الأقوام وماتوا ماتت الآية لمات القرآن، ولكن هي جارية في الباقين كما جَرَت في الماضين»[1]. وكذلك: «إنّ القرآن حيّ لم يمُت، وإنّه يجري كما يجري الليل والنهار، وكما تجري الشمس والقمر، ويجري على آخرنا كما يجري على أوّلنا»[2].

ممّا يلتقي على الدلالة ذاتها أحاديث الظهر والبطن، وأنّ لكلّ آية حدًّا ومطّلعاً، ومن ثمّ فإنّ معانيها في تجدّد وانبثاق دائمَين، حتّى ذكروا أنَّ لكل آية ستّين ألف فهم. وكذلك أحاديث التأويل حيث تحدّثت صراحة أنَّ منه ما مضى ومنه ما لم يكن بعد. وأيضاً الأحاديث الّتي تُفيد أنّ آيات الله خزائن، فهي إذن دائمة العطاء، لكلّ قارئ منها في كلّ عصر نصيب. وهذا هو المعنى الذي يمكن أن نستشفّه أيضاً في المأثور الشريف الذي يفيد أن كتاب الله على أربعة أشياء، على العبارة والإشارة واللطائف والحقائق. فكتابٌ آياته بهذه المثابة، وهو بهذا الوصف، حريّ أن يكون كتاباً دائماً لا ينضَب عطاؤه على مرّ الدهور وكرّ العصور.

أخيراً إذا كانت روح المُعاصرة وقوامها هي المُواكبة الحثيثة للزمن والقدرة على الديمومة والعطاء في كل عصر، فإنَّ هذه هي صفة القرآن الكريم وخصّيصة من أبرز خصائصه، على ما تنطق به النصوص الكريمة، وأدلّها ما يصف كتاب الله بأنه: «لا يخلق على الأزمنة، ولا

---

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج2، تفسير سورة الرعد، ح15، ص281.

(2) المصدر نفسه.

يعنت على الألسنة» لماذا؟ لأنّه: «لم يجعل لزمان دون زمان، بل جُعل دليل البرهان وحجّة على كل إنسان»[1]. وأيضاً: «إنَّ رجلاً سأل أبا عبد الله (ع): ما بال القرآن لا يزداد عند النشر والدرس إلا غضاضة؟ فقال: إن الله تعالى لم يجعل[2] لزمان دون زمان، ولا لناس دون ناس، فهو في كل زمان جديد وعند كل قوم غض إلى يوم القيامة»[3].

أستبعد أن يبقى لإنسان شكّ في المعاصرة القرآنيّة، بعد دلالة هذه النصوص عليها مفردة ومجتمعة.

ج: **منطلقات الثقافة الحديثة وتحدياتها**: تلك الّتي مرّت علينا في المجموعتَين الأولى والثانية، تُمثّل بواعث ذاتية أو داخلية للمعاصرة القرآنيّة. بيد أنَّ اللوحة لا تكتمل من دون أن نضيف لها مكوّناً آخر يتمثّل هذه المرّة بما بات يُعرف بصدمة الوعي الأوروبيّ، وما راح يبلوره الفكر الآخر وما تفرزه تياراته ومَن تأثّر بها من أبناء المسلمين، من تنظيرات وأفكار ونظريات حيال عصرية القرآن ومعاصرته، يختلط فيها الغثّ بالسمين والخطأ بالصحيح والسطحي بالعميق والدخيل بالأصيل؛ ممّا يستدعي بأجمعه الجواب عنها بتحديد موقف نقديّ من تلك النتاجات؛ يقوم على معرفة واعية وتحليل عميق، ومن ثَمَّ صياغة نظرية أو نظريات في مفهوم المعاصرة القرآنيّة تلبّي حاجة الساحة إلى ذلك، بخاصّة مع عدم احتمالها لأيّ تأخير أو إهمال.

2 ـ تحديدات منهجية

لابدّ في البدء من ثلاث إشارات يصحّ أن نسميّها تحديدات منهجية، هي:

(1) البرهان في تفسير القرآن، ج1، باب 13، ح2، ص28.
(2) هكذا في المصدر، وربما كان الصحيح هو: يجعله.
(3) البرهان في تفسير القرآن الكريم، ج1، باب13، ح3، ص28.

الأولى: تعدّ قضية المُعاصرة قضية إشكالية اجتهادية تتحمّل أكثر من صيغة والعديد من الأفكار والاجتهادات في آن واحد، من دون أن تكون ثَمَّ ضرورة لإسقاط بقية الاجتهادات أو النظريات في حال تبنّي إحداها. فما دامت الاجتهادات والنظريات تستند إلى أصول موضوعة ثابتة في مظانّها أو تُؤسّس لنفسها أصولها الخاصّة التي يقوم عليها اجتهادها، فهي مشروعة بأجمعها.

على هذا لا مجال للكلمة الفصل والخطاب الأخير والرأي القطعي الذي يغلق المسألة ويستنفدها تماماً، بل تبقى المعاصرة القرآنيّة قضية كل عصر، ويبقى ملفّها مفتوحاً على عدد من الاجتهادات والرؤى في كل وقت.

الثانية: تأسيساً على مرَّ ليس للمعاصرة القرآنيّة صيغة واحدة تنتظم محتواها على الدوام، كما ليس لها شكلٌ ثابتٌ يعبّر عنها في كل وقت. فهي تطرح تارة من خلال إشكالية الثابت والمتغيّر، ليقال إن النص القرآنيّ ثابت والحياة متغيرة، فكيف له أن يُجاري الحياة المتغيّرة؟

وتُثار أخرى عبر إشكالية فهم النصّ، لتكتسب صِيَغاً متعدّدة؛ منها ما هو كلاميّ يتمركز من حول السؤال التالي: كيف نقرأ القرآن كنصّ مقدّس؟ ومنها ما هو منهجي يعبّر عن نفسه بأشكال متعدّدة، منها: كيف نقرأ النصّ؟ بفصله عن واقعه مطلقاً؟ أو بوصله مع واقعه تماماً؟

لقد تعاطى السابقون مع النص القرآنيّ من خلال مركّباتهم الذهنيّة ومكوّناتهم الثقافية وميراث عصرهم، فلماذا لا يجوز لنا أن نفعل الأمر نفسه؟ ما يريد أن يخلص إليه بعضهم عبر هذا المدخل للمعاصرة، إنّ القرآن وإن كان بذاته نصّاً ثابتاً إلا أنّ فهمه سيّال متغيّر يتجدّد على الدوام، ومن ثَمَّ فإن من حق كل عصر أن يُنتج فهمه القرآنيّ الخاصّ بعيداً عن إلزامات بقية العصور، بما في ذلك عصر الصحابة والتابعين

وميراث السلف، من دون أن يعني ذلك بالضرورة تجاوز الدلالات الوضعية المباشرة لعصر النص ذات الصلة بقواعد اللغة وقيود النُزول والقطعي الثابت من السنّة، وغيره ممّا نقّحته علوم القرآن على مرّ العصُور.

على مستوى آخر قد تُطرح مقولة المعاصرة ويُراد منها ضرورة التوفّر على أسلوب تفسيري جديد يُراعي الذهنيّة الموجودة ومستوى الثقافة العامّة في مجتمعاتنا، ويأخذ قضايا الواقع بنظر الاعتبار.

كما يلقي الفكر الآخر بظلاله على المسألة حين يجعل المعاصرة ضدّاً للنص القرآنيّ بوصفه نصاً تأريخياً، لينتهي إلى القول: صحيح أنّ القرآن لبّى حاجات عصره واستجاب لها في نزوله، لكن لماذا ننتظر منه الاستجابة لحاجات عصرنا؟ بمعنى أنّ القرآن نص تأريخي يرتبط ببُنيات عصره الاجتماعية والثقافية والاقتصادية وحالة الناس الحضارية في ذلك الوقت.

ثَمَّ إلى جوار ذلك صِيَغ كثيرة أخرى تُعيد إنتاج مفهوم المعاصرة على الدوام، وهي تخرج به من أحشاء بواعث كلامية وتأريخية ومنهجية، فضلاً عن إسقاطات الثقافة الحديثة؛ ممّا يسمح بتعدّد معاني المعاصرة لا فرق بين ما ينبثق من داخل فضاءات الفكر القرآنيّ أو الإسلامي عامة، وبين ما ينطلق من فضاءات الفكر الآخر.

الثالثة: لا تدّعي الأسطر الّتي ستوافينا في المحور الثالث الذي ينهض باستعراض بعض الأفكار في المعاصرة القرآنيّة، انّها تمارس استقراءً تامّاً لما أفرزته حركة الفكر المعاصر حيال هذا المفهوم، إنّما هي إشارات عاجلة، حسبُها أنها تمنحنا تصوّراً عامّاً للإشكالية وبعض ما اجتهدت به العقول من نظريات وأفكار على هذا الصعيد، لكي يتُمّ لنا على أساس هذا التصوّر الانتقال إلى المحور الرابع والأخير، لنلمس عن

قرب إمكانات الفكر القرآنيّ للإمام وللمدرسة العرفانية على نحو عامّ في مواجهة هذه الإشكالية وتقديم نظريات في هذا المضمار، داخل نطاق يسمح بالمقارنة بينها وبين بقية النظريات.

3 ـ بعض أبرز النظريات

لأجل أن يكتسب الطرح في هذا الفصل طابعاً تطبيقياً يُعين على الفهم والمقارنة، نعرض فيما يلي لعدد من النظريات والأفكار الّتي أفرزتها حركة الفكر خلال العقود الأخيرة:

1 ـ عكفت شريحة من المفسِّرين والباحثين لتحقيق القراءة العصرية للقرآن الكريم من خلال الحث على المنحى الاجتماعي الّذي يركّز على استقصاء المدلولات الاجتماعية للنصّ، وربط ذلك مع أسئلة الواقع المُعاش واحتياجات المسلمين فيه.

لا يكاد يخلو من هذه النَزعة تفسير خلال القرن الأخير. فهي واضحة في تفسير «المنار» للثنائي محمد عبده ورشيد رضا، وتفسير المراغي والطاهر بن عاشور وسيد قطب ومحمد جواد مغنية، والتفسير «الأمثل» لمكارم شيرازيّ، كما لا تخلو منها بحوث واسعة من تفسير «الميزان» للطباطبائي، و«قبس من القرآن» للطالقاني وغير ذلك كثير.

2 ـ كما مال بعضهم لاستيفاء المدلول العصري للقرآن من خلال التركيز على الأبعاد العلمية. وربما كان أبرز هؤلاء طنطاوي جوهري وأحمد خان، والأعمال القرآنيّة لعبد الرزاق نوفل ومهدي بازركان ومصطفى محمود وغير هؤلاء كثير.

لقد واجهت هذه النَزعة نقداً شديداً يرجع في جوهره إلى أنّ القرآن كتاب هداية وليس كتاباً للعلوم الطبيعية. بالإضافة إلى ما في إقحام

العلوم الطبيعية وتحميلها على القرآن من مضار ناتجة عن الطابع المتغيّر الذي تتّسم به هذه العلوم.

وما يلحظ هو أنّ نَزعة التفسير العلميّ تدخل ركناً مهماً في تكوين ما يطلق عليه بـ«التفسير العصري»، بل هناك من يرادف بين العلميّ والعصريّ ويجمعهما في معنىً واحد، مع أن ذلك ليس صحيحاً[1]؛ لأنّ العصري أعمّ من العلميّ وأشمل منه.

3 ـ كتجربة خاصّة يلحظ أنّ هناك عدداً من العناصر المنهجية والمضمونيّة التي يمكن رصدها في تفسير «الميزان» تنهض بتحقيق عصرية القرآن. منها الفصل بين التفسير والتطبيق، فعلى قَدَر ما يكون الأوّل محدوداً فإن الثاني موسّع بمقدوره أن يستوعب كثيراً ممّا يدخل في تكوين المعاصرة بمختلف أبعادها.

من العناصر المنهجية الأخرى في استكناه هذا البُعد قاعدة الجَري، ومبدأ تفسير القرآن بالقرآن، واستيلاد معان جديدة بالطريقة الّتي يستخدمها المؤلف، وتوظيف مبدإ بطون القرآن في مدّ النص القرآنيّ على طبقة من المعاني العمودية التي يترتّب بعضها على بعض سعة وعمقاً، والركون إلى مبدإ وحدة المفهوم وتعدّد المصاديق مع توسيع دائرة المصاديق لتشمل ما هو غيبيّ بالإضافة إلى ما هو مادّي، وهكذا إلى بقية العناصر.

4 ـ ممّن دخل على الخط المفكّر الإيرانيّ عبد الكريم سروش الذي أولى المسألة اهتماماً نظرياً واسعاً، بحيث أضحى العمل على المعاصرة في الفهم الدينيّ عامّة من العلامات الفارقة لشخصيته الفكرية والثقافية عبر ما بات يُعرف بنظرية تكامل المعرفة الدينية.

---

(1) ينظر: القرآن والتفسير العصري، محمد علي أيازي، مؤسسة نشر ثقافة الإسلامية، طهران9996، بالفارسية.

جوهر ما ذهب إليه سروش هو التمييز بين النص الديني المقدّس الثابت والفهم الديني السيال المتغيّر المتجدّد دائماً، عبر علاقة تبادليّة مفتوحة بين المعرفة الدينية والمعارف التي تنتجها البشرية في كل عصر. فبمُقتضى هذه الرؤية انحلّت لديه مشكلة المعاصرة ليس في مضمار المعرفة القرآنيّة وحدها، بل في مجال الفهم الدينيّ برمته[1].

5 ـ من الرُؤى في هذا الاتجاه ما عرض له المفسِّر المعاصر الشيخ جوادي آملي من تفاعل بين عالَم التكوين وعالَم التدوين؛ أي بين الوجود والقرآن. فإذا ما كان الإنسان واعياً للتناسق القائم بين الاثنين فسيُدرك جيّداً بأن كل كلمة (واقعة، حدث، فكرة) جديدة في عالَم التكوين، ستكون حافزاً لتجلي معنىً جديد للنص القرآنيّ. هكذا تمضي متغيّرات الوجود ومستجدّات العصر باتجاه تحقّق المعاصرة القرآنيّة، من خلال حركة مستمرّة تتجلّى بها معان جديدة لكتاب الله.

بيد أنّ هذه الرؤية لا تتحقّق بحسب صاحبها، إلا بوجود فاعل حيوي يمثّله المفسر العارف بالقرآن وبزمانه معاً؛ بالنص وبالوجود، أو بالوجودَين التدويني والتكوينيّ[2].

6 ـ من النَزعات ما يذهب إلى تحقيق المعاصرة القرآنيّة عبر

---

(1) ينظر: قبض وبسط تئوريك شريعت (القبض والبسط في نظرية الشريعة)، عبد الكريم سروش، طهران، 1991، بالفارسية. لقد أثارت النظرية مناقشات واسعة في الأجواء الفكرية الإيرانية وردود فعل نقدية كثيرة لسنا بصددها، منها ما كتبه الشيخ جوادي آملي مقرّاً بصحّة أصل نظرية تكامل المعرفة، ومسجّلاً ما يكتنفها من مزالق كثيرة بحسب تعبيره، مُقترحاً ترميمها بتلافي تلك المزالق. يُنظر: شريعت در آينه معرفت (الشريعة في مرآة المعرفة)، عبد الله جوادي آملي، مؤسسة رجاء للنشر الثقافي، طهران 1993، ص89، بالفارسية.

(2) ينظر: رسالت قرآن (رسالة القرآن)، جوادي آملي، مؤسسة رجاء الثقافية، 1991، ص16، بالفارسية.

التجديد اللغويّ. هذه النَزعة تكاد تنبسط على عدد من المحاولات المعاصرة في فهم القرآن والتعاطي مع نصه الكريم، بل هي ترمي بظلالها على أبرزها وإن ضمّت إليها عناصر أخر.

للغة دورها ولا ريب، لكن الاكتفاء بها وحدها أو التركيز المبالغ عليها بذريعة أنّ القرآن هو نصّ لغويّ في نهاية المطاف، يجرّ إلى مزالق خطيرة. فدور اللغة أنها حامل للعصرية ووسيط ينهض بالمعنى العصريّ، لا أنّها بذاتها مستودع العصرية، كما تذهب إلى ذلك النَزعات اللغوية ونظريات النظم والدلالة والألسنية والاتجاهات الأدبية. وحتّى لو أخذنا بأبرز حجة لهؤلاء متمثّلة في أن القرآن نصّ لغويّ، فهي غير تامّة؛ لأنّ لهذه اللغة بُنية خاصّة هي التي تسوّغ القول بالإعجاز اللغويّ.

تكفي نظرة سريعة في هذا الاتجاه لبعض الاستنتاجات الّتي خرجت بها واحدة من القراءات المعاصرة، وهي تستند ـ فيما تستند إليه ـ إلى النَزعة اللغوية[1].

7 ـ ثمَّ تيار يذهب إلى إقحام المنهجيات الحديثة على النص القرآنيّ لتحقيق القراءة العصرية. وربما كان خير مثال على ذلك أعمال محمّد أركون وسعيه الدائم لتوظيف العلوم الإنسانية في هذا المجال[2].

---

(1) يُنظر: الكتاب والقرآن: قراءة معاصرة، د. محمد شحرور، ط6، شركة المطبوعات للتوزيع والنشر، بيروت 2000م. يلحظ أنّ بعض مناشئ هذا الاتجاه تعود إلى أمين الخولي، تابعه عليه محمّد أحمد خلف الله ومحمّد النويهي ونصر حامد أبو زيد.

(2) من العسير أن يفهم المرء ـ أو هكذا يبدو الأمر لكاتب هذه السطور ـ ما يريده أركون تحديداً. وبشأن أعماله القرآنية يمكن مراجعة:

ـ قراءات للقرآن، بالفرنسية، باريس 1982. وينظر كمراجعة بالعربية لمشروعه الذي يقترحه في هذا الكتاب: مجلة 15 ـ 21، العدد 5، شعبان 1403هـ ، ص26 ـ 29.

ـ الإسلام بين الأمس واليوم: رؤية جديدة للقرآن، محمد أركون، طهران 1990، الترجمة الفارسية.

ـ نافذة على الإسلام، ترجمة صيّاح الجهيّم، ط2، دار عطية، بيروت 1997.

يلتقي مع هذه النَزعة ولو بالعنوان، تلك الاتجاهات التي تسعى لقراءة النص القرآنيّ عبر منهجيات تفسيرية جديدة، مثل المنهج الموضوعيّ، والمنهج السُنَنيّ، والمنهج الترابطيّ، والمنهج البيانيّ، والمنهج الوُجوديّ وغير ذلك، وإن اختلفت معها بالمضمُون والدوافع في الغالب.

8 ـ توظيف الهرمنيوطيقا في فهم النصّ، مع ما يُصاحب ذلك من تنويعات بل واختلافات ناشئة من الاختلاف في تحديد الهرمنيوطيقا، وتعيين دلالات هذه النَزعة ومكوّناتها. لقد ساوى بعضهم بين الهرمنيوطيقا والتفسير أو نظرية التفسير فيما ذهبت شريحة واسعة من الباحثين إلى مقاربة معنى المصطلح بالتأويل أو عدّه نظرية التأويل، مع الأخذ بنظر الاعتبار المسافة الفاصلة بين دلالة المصطلح على التفسير أو التأويل، وبين حمل معناه على نظرية التفسير أو نظرية التأويل.

كما ذهب بعض الدارسين إلى تحديد مسارَين رئيسين للهرمنيوطقيا أحدهما برز مع شلير ماخر (ت: 1843هـ) وديلثي (ت: 1911م) ويتعاطى مع هذا العلم بوصفه نظاماً عامّاً لمعرفة المنهج الثاوي وراء التأويل، والثاني مع مارتن هيدجر الذي يرى فيه بحثاً فلسفياً يدور حيال حالة الفهم وشروطها الضرورية[1].

ذكروا أيضا أن هذا المصطلح يتضمن تطبيقياً ثلاث مراحل، هي: النص، التفسير، المفسّر. في حين أرجعه بعضهم إلى ثُلاثية: القصد، النص، التفسير. كما أشار بعضهم الآخر إلى أنّ الهرمنيوطيقا تنفكّ عقليّاً

(1) ينظر: علم الهرمنيوطيقا، ريجارد.أ. بالمر، الترجمة الفارسية، ترجمة محمد سعيد حنائي، منشورات هرمس، طهران 1998، ص55. أيضاً وعلى نحو أوضح: إشكاليات القراءة وآليات التأويل، نصر حامد أبو زيد، ط5، بيروت ـ الدار البيضاء، 1999، ص13 ـ 49.

إلى ثلاثة أسئلة، هي: 1 ـ ما هي ماهية النص؟ 2 ـ ما معنى فهم النص؟ 3 ـ كيفية فهم النص؟

لكن برغم هذه التنويعات والاختلافات في المصطلح ودلالته ومعناه[1]، فإنّ مَن يقحمه في مضمار التعامل مع النص القرآنيّ، إنما يعني به مجموعة القواعد والمعايير التي ينبغي للمفسّر (مفسّر النص) أن يتّبعها لفهم النص الدينيّ، وهو القرآن الكريم هنا[2].

بديهي أنّ فهم النص أو قراءته وتأويله في نطاق الظاهرة الهرمنيوطيقية هو غير إدراك معناه اللغويّ. وبذلك فإنّ كل نصّ يتضمّن عدداً من القراءات وإن شئت قلت من الفُهوم والتأويلات، الّتي ستتحوّل إلى قراءات مفتوحة بلحاظ وصلها بقصد صاحب النص أو فصلها عنه، ولجهة ما يسقطه قارئ النص على النص ممّا تفيض به خلفيته الذهنيّة من مسبقات ومصادرات، وأخيراً بلحاظ ما يرتقبه المخاطب بالنصّ من النصّ.

هذا الحشد من العوامل يمنح النص جاهزية دائمة، بحيث يكون مفتوحاً على قراءات متجدّدة باستمرار، هي التي تحقّق عصريته[3].

الطريف أن نعرف أنّ بعض الدارسين بلغ به الحماس لهذه النَزعة

---

(1) يُنظر في هذه التنويعات: كتاب نقد (الكتاب النقدي) العدد المزدوج5 ـ 6، محور: التفسير بالرأي.. النسبية والهرمنيوطيقا، المؤسسة الثقافية للفكر المعاصر، طهران 1997. أيضاً وبالعربية: الهرمنيوطيقا وعلم التفسير، مجلة الحياة الطيبة، العدد8، شتاء 2002م، ص33 ـ 68.

(2) ينظر: إشكاليات القراءة وآليات النصّ، ص13.

(3) خير تطبيق لهذه النزعة، هو كتاب: هرمنوتيك كتاب وسنت (هرمنيوطيقا الكتاب والسنة)، محمد مجتهد شبستري، طهران 1996، بالفارسية. كما تظهر لها تطبيقات في بعض أعمال أبو زيد وحسن حنفي.

حدّاً دفعه إلى تطبيق قواعدها ومفاهيمها ورُؤاها على الفكر القرآنيّ للإمام الخمينيّ[1].

9 ـ النَزعة التأويلية الّتي تستند إلى إعمال العقل واجتهاد الرأي في تقديم فهم متجدّد للقرآن. لابدّ أن نُشير بدءاً إلى اختلاف الرؤى حيال معنى التأويل وتعدّد الأقوال فيه. والذين يأخذون منه مركَباً لإنجاز القراءة العصرية يرون في التأويل مُمارسة ذهنيّة وحركة نظر عقليّ لإدراك ماوراء الظواهر الّتي يضطلع بها التفسير. وبذلك يعدّ التأويل لدى هؤلاء مرحلة تلي التفسير. على حين ثَمَّ من المفسِّرين من يرفض هذا المعنى بضرس قاطع ويراه متعارضاً مع المعنَيين اللغويّ والقرآنيّ[2].

ثَمَّ عدد وافر من الباحثين المُعاصرين ولجوا قراءة النص القرآنيّ انطلاقاً من ذلك المعنى للتأويل، منهم علي حرب الذي صار عنده النص، هو: «دلالة لا تُحصر ومعنى لا يُضبط، وإذن فمن الصعب القرار على تفسير واحد أو تأويل وحيد الجانب»[3]. بيد أنّ الأهم في هؤلاء جميعاً هو نصر حامد أبو زيد الّذي غابت الدراسة الموضوعية عن تقييم أعماله وكُتبه وسط التداخل بين البُعدين العلميّ والسياسيّ، فضلاً عن المزايدات الإعلامية والدينية التي اكتنفت قضيته، حتّى آل الأمر إلى تكفير البعض له[4].

يطرح أبو زيد العديد من الأفكار منها المعنى والمغزى. وهذه

---

(1) ينظر: الإمام الخمينيّ تفسير وهرمنوتيك (الإمام الخمينيّ: التفسير والهرمنيوطيقا)، مجلة بحوث قرآنية، المزدوج19 ـ 20، خريف 1999، ص106 ـ 123.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج3، ص44 ـ 49.

(3) ينظر: التأويل والحقيقة، علي حرب، دار التنوير، بيروت 1985، ص45.

(4) أشهر أعمال أبو زيد: الاتجاه العقلي في التفسير (1982)، فلسفة التأويل (1983)، مفهوم النص (1990)، إشكاليات القراءة وآليات التأويل (1992)، النص ـ السلطة ـ الحقيقة (1995)، الخطاب والتأويل (2000م).

أطروحة تجمع بين توفّر النص على دلالة محدّدة هي معناه التأريخيّ في عصر النُزول، وامتلائه في الآن نفسه بدلالات مفتوحة على عصور تالية من خلال المغزى. بتعبيرات الكاتب نفسه: «المعنى يُمثّل المفهوم المباشر لمنطوق النصوص... وهو المفهُوم الذي يستنبطه المعاصرون للنص من منطُوقه». بهذه المثابة فإنّ «المعنى يُمثّل الدلالة التاريخية للنصوص في سياق تكوّنها وتشكّلها»، بيد أنَّ: «الوقوف عند دلالة المعنى وحدها يعني تجميد النص في مرحلة محدّدة وتحويله إلى أثر وشاهد تاريخيّ». وهذا ما يتنافى مع المكانة المعرفية الخاصّة الّتي تتمتّع بها النصوص الدينية من حيث إنّ «دلالتها لا تتوقّف عن الحركة»[1]؛ وبذلك صار من الضروري اللوذ بأسلوب خاص يحفظ للنص الدينيّ حيويته واستمراريته وتدفّقه بالمعاني في كل وقت، وهذا ما ينهض به المغزى، فـ«المغزى ذو طابع متحرّك مع تغيّر آفاق القراءة»[2].

ما يُلحظ في هذه الأطروحة أنّ الكاتب ينظر إلى المغزى كأمر مُلامس للمعنى مُنطلق منه دون انفكاك، في عين كونه متحرّكاً «بحكم مُلابسته لآفاق الحاضر والواقع»[3]. ثُمَّ إنّ المغزى يُصاب بتوسّط مبدإ التأويل العقليّ، والتأويل هنا أشمل من التفسير، التأويل في هذا الاتجاه هو بمنْزلة الآلة المولّدة التي لا تتوقّف عن إنتاج المعاني والدلالات: «في حالة القرآن فإنّ أي دراسة لتاريخ التفسير تكشف عن قيام «التأويل» دائماً بدور الرافعة الدلالية»[4]. كما ينضبط عنده التأويل ويبتعد عن أن

---

(1) ينظر: الخطاب الدينيّ، رؤية نقدية، د. نصر حامد أبو زيد، دار المنتخب العربي، بيروت 1992، ص151.
(2) المصدر نفسه، ص 152.
(3) المصدر نفسه، ص 153.
(4) الخطاب والتأويل، د. نصر حامد أبو زيد، المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ـ بيروت، 2000م، ص264.

يكون محض «تلوينات» يُسقطها قارئ النصّ على النصّ القرآنيّ، لتتحقق المعاصرة القرآنيّة عن هذا السبيل. يكتُب: «إنّ المعنى ذو طابع تاريخيّ. . . والمغزى ـ وإن كان لا ينفكّ عن المعنى بل يُلامسه وينطلق منه ـ ذو طابع مُعاصر، بمعنى أنه محصّلة لقراءة عصر غير عصر النص»[1].

في نطاق الظاهرة التأويلية ذاتها يذهب حسن حنفي إلى معنى غريب يُجافي كثيراً من مسلّمات العلوم، بل يتهافت مع رؤاه الأخرى. فهو يرى النص القرآنيّ في مرحلة النُزول واقعة محدّدة الثُغور معروفة المعنى. لكن تبدأ المشكلة في العصُور التالية حينما يُقحم النص في لعبة الأهواء، فيُستخدم استخداماً غير مشروع طبقاً للأهواء والمصالح. وفي كلا الحالين فالنص فارغ من المضمون، طائر في الهواء بلا محل، وبتعبيره: «إنّ النص بطبيعته مجرد صورة عامة تحتاج إلى مضمُون يملؤها. وهذا المضمون بطبيعته قالب فارغ يمكن ملؤه من حاجات العصر ومقتضياته». كيف يتمّ ذلك في النسق المشروع؟ يتمّ من خلال التأويل: «فالتأويل ضرورة للنص» والتأويل يُحقّق القراءة العصرية، لأنّه ما هو إلا: «وضع مضمون معاصر للنص»[2].

10 ـ من الاتجاهات البارزة هو الاتجاه الذي يسعى إلى تحقيق المعاصرة القرآنيّة عبر التفاعل ما بين الواقع والنص؛ إيماناً منه بأنّ القراءة المعاصرة لا تتحقّق من خلال النص وحده ككيان مُغلق، ولا من خلال التجديد اللغويّ، ولا أيضاً عبر المُمارسة العقليّة الاجتهادية النظرية المفصولة عن الواقع، الّتي تكتسب أحياناً عنوان التأويل العقليّ وهي

---

(1) الخطاب الديني: رؤية نقدية، ص152.

(2) من العقيدة إلى الثورة، د. حسن حنفي، طبعة بيروت 1988، ج1، المقدمات النظرية، ص374 ـ 375.

تتحرّك بين مفهُوم ومفهُوم، أو بين منطوق ودلالات ومعاني متعدّدة، أو بين مفهُوم ومصاديق متعدّدة، أو بين ظهور بسيط وآخر مركّب، أو بين معنى ولوازم معنى، أو بين لفظ ثابت ومعنىً متغيّر، أو بين معنىً ومغزى، إلى آخر الصِيَغ المُغلقة في إطار الألفاظ والكلمات والمفاهيم والاجتهادات النظرية.

لا ريب أن أحد أبرز المشكلات الّتي وقعت بها محاولات القراءة العصرية للقرآن، أنّها فهمت المعاصرة في اللغة والمدلولات اللغوية، وفي المفاهيم ومدلولاتها أو في النظريات عامّة، فراحت تركّز على النص وما يتّصل به، مهملة من جهة الواقع المُعاش أشدّ الإهمال، والحقائق الوجوديّة الكامنة وراء الألفاظ من جهة أخرى[1]. ورفض المُعاصرة والتجديد من خلال اللغة، والانفتاح على الواقع المُعاش وإدراجه في متن المهمة التفسيرية، هما حدّا الرؤية التي اعتمدها أصحاب هذا الاتجاه في تحقّق المعاصرة القرآنيّة.

يكتب السيد محمد باقر الصدر (ت: 1980) الذي يعدّ عبر منهجه المُقترح للتفسير الموضوعي، أحد أبرز رادة هذا الاتجاه في العقدَين الأخيرَين؛ يكتب عن الحدّ الأوّل: «التفسير اللغويّ ينفد لأن اللغة لها طاقة محدودة، وليس هناك تجدّد في المدلول اللغوي، ولو وُجِد تجدّد في المدلول اللغويّ فلا معنى لتحكيمه على القرآن، ولو وُجدت لغة أخرى بعد القرآن لا معنى لأن يُفهم القرآن من خلال لغة جديدة، أو مصطلحات جديدة أو ألفاظ جديدة تَحمل مدلولات وضعية استهدِفت بعد القرآن»[2].

---

(1) هذه الحقائق الّتي يذهب للإيمان بها العرفاء والمدرسة الوجودية، ويعدّون الألفاظ القرآنية بتبع ذلك الصورة الكَتبية لتلك الحقائق والوجود الأدنى لها.

(2) المدرسة القرآنية، محاضرات سماحة الإمام محمد الباقر الصدر، دار التعارف، بيروت 1980، ص23.

في إطار الفهم الذي أسّس له الصدر للتفسير الموضوعيّ، سجّل أن المفسّر الموضوعيّ لا يبدأ عمله من النص بل من واقع الحياة، فيركّز نظره على موضوع من موضوعات الحياة ويستوعب ما أثارته تجارب الفكر الإنسانيّ حيال ذلك الموضوع من مشاكل، وما قدّمه الفكر الإنسانيّ من حلول، وما طرحه التطبيق التاريخيّ من أسئلة ومن نقاط فراغ، ثمَّ ينتقل إلى النصّ القرآنيّ ليبدأ حواراً معه، هو يسأل والقرآن يجيب.

ما تعني هذه الرؤية تأكيده هو عصرية القرآن، وتجدّد المعرفة القرآنيّة وقدرتها الدائمة على المُواكبة، لما يوفّر لكتاب الله القيمومة على الحياة. فالمفسِّر فيها ينطلق من الواقع إلى القرآن، لا أنّه يبقى يدور في حركة مغلقة تبدأ من النصّ وتنتهي بالنصّ، فتنفصل قراءته عن نبض الواقع وحركة الحياة، بما تحفل به من تيارات ورؤى ومشكلات، وما يثيره الواقع من أسئلة وقضايا: «هنا يلتحم القرآن مع الواقع، يلتحم القرآن مع الحياة، لأنَّ التفسير يبدأ من الواقع وينتهي إلى القرآن». ومهمّة «التفسير الموضوعي دائماً ـ في كل مرحلة وفي كل عصر ـ أن يحمل كل تُراث البشرية الذي عاشه، يحملُ أفكار عصره، يحمل المقولات التي تعلمها في تجربته البشرية، ثمَّ يضعها بين يدي القرآن».

على هذا النحو تتحقّق المعاصرة القرآنيّة، و«تبقى للقرآن حينئذ قدرته على القيمومة دائماً، قدرته على العطاء المستجدّ دائماً، قدرته على الإبداع»[1].

لا مانع عندئذ أن تستعين هذه القراءة بلغة تفسيرية تُناسب روح العصر، بوصف اللغة أداة تحمل التجديد وتعبّر عنه، لا أن تكون بنفسها منبع التجديد ومصدر القراءة العصرية.

---

(1) المدرسة القرآنية، ص7 ـ 38.

وفي الوقت الذي تحرص به هذه المنهجية على الواقع فهي لا تُضحّى بالنص القرآنيّ، ولا تحمِل عليه معطيات الواقع وتفرضها على القرآن فرضاً، فتفرغه من معناه، وتجعله يكتسب في كل قراءة لوناً. عند هذه النقطة تتقاطع قراءة الصدر مع قراءة أخرى للمعاصرة القرآنيّة عبر الواقع، بلغ بها تطرّف الانحياز إلى الواقع مستوى النظر إلى النص على أنّه «قالب دون مضمُون»[1].

هذه جملة من الأفكار والآراء في هاجس القراءة العصرية للقرآن لم نسقها كأقسام متباينة غير متداخلة، ومن ثمَّ لا ندّعي أنها جاءت جامعة مانعة تنطبق عليها قواعد القسمة بالمعنى المنطقي، بل هي إشارات سريعة دورها أن تعدّ الذهن للدخول إلى المحور التالي والأخير من محاور هذا الفصل، لكي تسهل عملية المقارنة بينها وبين النظرية الأخيرة التي سنعرض لها على هذا الصعيد.

4 ـ نظرية الإمام في المعاصرة

لا نستطيع أن نزعم بأن فكر الإمام الخمينيّ ونصوصه القرآنيّة قدّما معالجة للمعاصرة القرآنيّة تنطلق من تعامل مباشر مع الإشكالية. فمسائل من قبيل حقيقة القرآن، ومراتب الفهم وموانعه، والتفسير والمفسّر، والتفسير بالرأي، والظاهر والباطن، والتأويل، والمحكم والمتشابه، وحجّية الظهور، والإعجاز، ومعنى الوحي وكيفية نزول القرآن، والحروف المقطعة ونفي التحريف وما إلى ذلك توفّر النص الخمينيّ على عنوَنتها كمسائل قائمة بذاتها في علوم القرآن، ومبادئ التفسير، وتعامل معها مباشرة بأسمائها وعناوينها فضلاً عن مضامينها.

أمّا في قضية المعاصرة القرآنيّة فما خلا بضعة إشارات إلى

(1) من العقيدة إلى الثورة، ج1، ص375.

مضمُونها، لا ندّعي أن الإمام خصّص لها عنواناً مستقلاً، بحيث عمد من خلال ذلك إلى تحليل المشكلة وتفكيك عناصرها من خلال الموروث الفكريّ والنظريّ المُتراكم من حولها، بُغية إعادة تركيبها في تشييد نظريّ جديد يعبّر عن موقفه منها. وإنما بين أيدينا موروثاً مهماً من النصوص والأفكار والنظريات الّتي تعود إلى الإمام مباشرة أو تنتمي إلى مدرسته العرفانية، تسمح لنا باستنباط رؤية تُعالج إشكالية المعاصرة على ضوء ما تقتضيه المنظومة العرفانية التي يتبنّاها ومذهبها الوجوديّ الذي ينتمي إليه.

على هذا ستكون المحاولة في هذا المحور أقرب إلى الاجتهاد في استنباط النظرية وبناء مكوّناتها، لكن على ضوء ما تسمح به نصوص الإمام خاصّة وفكر المدرسة العرفانية عامّة، وفي إطار ما تقتضيه المنظومة ذاتها.

الحقيقة بمقدورنا ردم عدد من الثغرات وسدّ ما نُواجهه من نقاط فراغ في الرؤية القرآنيّة للإمام، عبر اللجوء إلى هذا الأسلوب. فليست قضية المعاصرة القرآنيّة وحدها هي ما يمكن تغطيته على هذا النحو، بل المجال مفتوح لمُمارسة الاجتهاد واستنباط الرُؤى وبنائها وتشييدها بإزاء غير واحدة من القضايا الأُخر الشبيهة بهذه القضية، والخروج بصياغة نظرية تتجاوب مع ما يقتضيه مذهب الإمام الفكريّ وانتمائه المدرسيّ.

لنأخذ مثلاً قضية ديمومة القرآن واستمراره في أداء رسالته على مرّ العصُور دون انقطاع، وكيف يمكن أن نخرج بهذه النتيجة من أحشاء الرؤية الوجوديّة التي تجعل القرآن الكريم مظهراً لاسم الله الأعظم أي الذات مأخوذاً فيها الأسماء والصفات. فالإمام هنا لا يلجأ إلى علم الكلام وحُججه المعروفة في إثبات دوام القرآن وخلوده، انطلاقاً من مقولة أنّ الإسلام هو الدين الخاتم، ومن ثَمَّ فهو بحاجة إلى معجزة دائمة، والقرآن هو هذه المعجزة، بل يؤسّس لذلك من خلال النظرية

الأسمائية نفسها لتكون هي بمنْزلة الأساس أو المقدّمة، ودوام القرآن وخلوده بمنْزلة النتيجة أو كلازمة من لوازم النظرية. يكتب مدللاً على ذلك: «لا يعدّ هذا الكتاب قابلاً للنسخ والانقطاع، لأنّ الاسم الأعظم ومظاهره أزليان وأبديان»[1]. فما دام القرآن مظهراً للأزليّ؛ للاسم الأعظم وتجلياً تاماً له؛ فلا معنى لبلائه أو انقطاعه أو اقتصاره على عصر دون آخر، بل هو حضور دائم متدفّق دون انقطاع تبعاً لديمومة الاسم الأعظم ذاته وأزليته.

هكذا الحال في المعاصرة القرآنيّة، فنحن بإزاء عملية استنباط لتكوين الرؤية وبنائها. على أن من النافع أن نكرّر القول بأن فكر الإمام ونصوصه لا يخلُوان تماماً من إشارات مُباشرة إلى المُعاصرة القرآنيّة في بعض وجوهها، على ما سنلحظ ذلك لاحقاً.

على ضوء ذلك كله، ستبدو الآفاق أمامنا مُشرعة لاستخلاص رؤية الإمام في المُعاصرة القرآنيّة، من خلال المستويات الثلاثة التالية:

أ : الرؤية الوجوديّة وما تقتضيه حصيلتها المعرفية.

ب: نظرية المقاصد القرآنيّة وما يترتب عليها من لوازم.

ج: مداخل متفرّقة أخرى، وخاصّة مدخل تجدّد المعاني بتعدّد التلاوات.

أ: المعاصرة على ضوء الرؤية الوجوديّة

لن نستحضر النصوص في هذه الفقرة، بل سنسوق مبادئ الرؤية العرفانية للوجود والإنسان والقرآن كأصول موضوعة، صحيحة وثابتة، استناداً إلى ما مرَّ علينا فيما سلف لاسيّما في الفصول الخامس والسادس والسابع.

---

(1) آداب الصلاة، ص321.

مرَّ معنا أن التصوّر العرفانيّ عن نشآت الوجود يستند إلى شبكة من الروابط الوجوديّة والسُنن التكوينية الحقيقيّة. وللواقع في هذا التصوّر مراتب، إذ لكل شيء مراتب: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا عِندَنَا خَزَآئِنُهُۥ وَمَا نُنَزِّلُهُۥٓ إِلَّا بِقَدَرٍ مَّعْلُومٍ﴾[1]. فكل ما يصحّ عليه شيء حقيقة فله مراتب، والمقصود بالشيء هو الشيء التكوينيّ كالإنسان والحيوان والأنهار والأشجار مثلاً وليس الصناعي كالطائر والدرّاجة. فلو أخذنا القرآن الكريم ـ حيث يدور عنه الكلام ـ فإنّ له نشأة وجوديّة قبل هذا العالَم أسوة بغيره من موجودات عالَم الإمكان، كما له مراتب تنَزّل عبرها إلى أن بلغ صورته التي بين أيدينا، وكل مرتبة هي قرآن. كذلك الإنسان وأيّة حقيقة وجوديّة أخرى.

هكذا يخلص هذا التصوّر إلى أنّ لكلّ مُفردة من مفردات الوجود الإمكاني مراتب طولية متعدّدة، وباللغة العلميّة فالواقع ليس مُتواطئاً وإنما مُشكّك له مراتب.

والسرّ من وراء هذا التصوّر أو المرتكز الذي يقوم عليه هو إدخال العرفاء للأسماء والصفات في هذه المنظومة؛ فعندما تدخل الأسماء والصفات على الخط تقود إلى تعدّد مراتب الواقع، بعكس ما لو أغضينا عن هذه النظرية، إذ لن يكون ثَمَّ معنى لتعدّد المراتب. فأيّما حقيقة تدخل عليها مقولة تعدّد مراتب الواقع، فإنما يكون ذلك بسبب فاعلية نظرية الأسماء والصفات، وكأثرٍ لها.

المدلول المعرفيّ وإنتاج المُعاصرة

هذا التصوّر الوجوديّ الذي يفتح كل شيء على تعدّد مُستويات الواقع ومراتبه، يفتح باباً عميقاً للعصرية حين ننطلق به من القرآن،

---

(1) الحجر: 21.

ونأخُذ بنظر الاعتبار دلالته المعرفية. فالنصّ القرآنيّ الذي يُعدّ التعبير اللفظي للوجود الواقعي التكوينيّ للقرآن، يغدو قادراً معرفياً على استيعاب مُعطيات العُصور في كل اتجاه، بدءاً من الإنسان نفسه وما يحرزه من عمق وانتهاءً بالواقع المُعاش وما يفرزه من معطيات. لكن ينبغي أن ننتبه بأنّ القرآن لا يحقّق المعاصرة هنا من زاوية كونه نصّاً ذي بُنية لغوية متميّزة، وإن كان هذا أمر لا يُنكر له مدخليته الخاصّة في توليد المزيد من المعاني، والسماح باستيعاب المُعاصرة في أحد أوجهها، وإنّما المعني به هنا، هو: بوصف هذا النص تعبيراً عن واقع ذي مراتب.

معرفياً تعدّ كل رؤية بافتراض صحّة منطلقاتها وسلامة قواعدها هي تعبير عن الواقع، أو على نحو أدقّ تعبير عن درجة من درجات الواقع، ومن ثمَّ فهي حقّ وواقع ولكن بحسب تلك الدرجة التي انكشفت للعارف أو بلغها ذلك الإنسان وأصابها بنظره. وبذلك فالخطّ مفتوح لإنتاج صِيَغ عصرية ومعاني جديدة للنص القرآنيّ باستمرار، تأخذ بحُسبانها جميع أبعاد النموّ في قابليات الإنسان العقليّة والكشفية، وما تُنتجه تحوّلات الحياة من حوله وما تُحرزه من ازدهار وتقدّم.

المرتكز الملحوظ هنا في تعدّد القراءات وتوالدها هو الواقع وليس الفهم. فالواقع هو الذي ينطوي على مراتب لا أنَّ لفهمي مراتب، فالفهم مرتبط بالواقع، وعلى نحو أدقّ بمرتبة من مراتب الواقع. وهذا الفهم صحيح من هذه الزاوية، مُطابق للواقع ولا إشكال. والطريق مفتوح إلى ما هو أرقى منه وأكمل، مُرتبط بقدرة الإنسان نفسه على تجاوز المرتبة التي بلغها إلى ما هو أعلى منها وهكذا. فعلى قدر ما يعمّق الإنسان مرتكزاته العقليّة أو الكشفية بأيّ طريق كان بالرياضة العقليّة أو بالتهذيب والتزكية أو بالالتحام مع الواقع الحياتيّ المُعاش من حوله والإفادة من مُعطياته، بمقدوره أن يُصيب درجة أعلى من الواقع ويحقّق فهماً جديداً وأرقى للنصّ القرآنيّ.

مثالٌ توضيحيّ

تفترض النظرية السائدة في تفسير تعدّد الأفهام والقراءات وحدة الواقع وتعدّد الفهم، ومن ثَمَّ لا خيار للإنسان إلا أن يُصيب ذلك الواقع الأوحد ويتطابق معه ليكون قد أصاب الحقيقة نفسها، أو أن يُخطئه ويزيغ عنه ليكون قد أخطأ الحقيقة. أمّا في النظرية العرفانية فالأمر مختلف، إذ الأفهام والقراءات تُصيب الواقع بأجمعها ـ بافتراض صحّة الضوابط الأخرى ـ ولكن غاية ما هناك أن كلّ فهم أو قراءة تُصيبه في درجة أو في مرتبة من مراتبه.

فلو افترضنا وجود لوحة متعدّدة الألوان من عشرة أمتار ممتدّة من أسفل نحو الأعلى، وهي موزّعة على عدّة ألوان لنفترض أنها ثلاثة، هي من تحت إلى أعلى الأبيض والأحمر ثُمَّ الأخضر. ولنفترض أيضاً أنّه وقف أمام هذه اللوحة ثلاثة أشخاص بطريقة بحيث لا يستطيع كل واحد منهم أن يرى إلا لوناً واحداً من ألوانها، فعندما يُسأل الشخص الأوّل عن لون اللوحة ويجيب أنه أبيض بلحاظ ما هو موجود أمامه فإنَّ جوابه صحيح، وكذلك الثاني حين يقول أن لونها أحمر، وأيضاً الثالث الّذي يقول أنّه أخضر. فكل إجابة من هذه الإجابات الثلاثة صحيحة في نفسها؛ وهي تعبّر عن الواقع نفسه وليست هي قراءة عنه. فمن أجاب بأنّ لون اللوحة أبيض لم يكن يرى سوى البياض، والبياض هو الواقع بالنسبة إليه، وهكذا بالنسبة إلى اللونَين الباقيَين.

طبيعيّ أنّ القول بأنَّ للقرآن مراتب، لا يعني أن كل فهم هو تعبير عن مرتبة من مراتب القرآن هكذا مطلقاً، بل قد تكون بعض الفُهوم مُخطئة غير مصيبة للواقع بأية مرتبة من مراتبه. إنما القصد هو إثبات أنه ليس ثَمَّ ضرورة في أن يكون فهماً ما هو وحده المُصيب للواقع، وبقية الفُهوم خطأ.

المُراد إثباته، هو: بعد أن ثبُتَ أنّ الواقع متعدّد، إذن يُمكن أن

يكون فهمنا عن الواقع متعدّداً أيضاً، وأنّ جميع الفُهوم صحيحة ومُصيبة للواقع بشرط رعاية بقية الجوانب، لا أنّ واحداً منها مُصيب للواقع والبقية مُخطئة.

عندما نُقبل على ما بين أيدينا من اتجاهات ومدارس فالعرفاء هم الّذين يقولون بتعدّد الواقع. وهذا ما يدفعهم لعدم تخطِئة الآخرين من ذوي النِحَل النقلية والكلامية والفلسفية، بعكس بقية الفرقاء. فالفيلسوف المشّائي مثلاً بحكم انتظامه داخل الإطار الأرسطي الذي يقول بوحده الواقع، تراه من المُستحيل أن ينبلج أمامه خيار ثالث يُضاف إلى خيارَيّ إصابة الواقع الواحد أو عدمه، فإمّا أنّك تُصيب ذلك الواقع فنظرك صحيح، وإمّا أنّك تُخطئه فنظرك خاطئ بالتبع له.

لذلك، حين يُسجّل المشّائي أنّه أصاب الواقع بحسب مقاييسه الخاصّة، ستكون الحصيلة هي إلغاء الآخرين عرفاء وفقهاء ومتكلّمين.

لقد عِشنا هذه النظرة الرحيبة في نصوص الإمام الخمينيّ كما مرّت علينا في الفصول السابقة، وهي تُسجّل أن القرآن الكريم مائدة ممتدّة للجميع ومفتوحة على قراءات وفُهوم لا تنتهي يأخذ منها كل إنسان على قدر سعته الوجوديّة وقابلياته الفكرية[1]. وعندما مرّ سماحته على بعض الآيات الكريمة ممّا له دلالة على توحيد الذات والصفات[2]، نراه قد سجّل نصاً بأنّ «علماء الظاهر والمحدّثين والفقهاء رضوان الله عليهم

---

(1) ينظر مثلاً: صحيفة النور، ج14، ص251 ـ 252.

(2) مثل قوله سبحانه: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ﴾ (الحديد: 3)، وقوله: ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِ﴾ (النور: 35)، وقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾ (الحديد: 4)، وقوله: ﴿فَأَيْنَمَا تُوَلُّوا۟ فَثَمَّ وَجْهُ ٱللَّهِ﴾ (البقرة: 115) في توحيد الذات. وقوله سبحانه: ﴿ٱلْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ ٱلْعَٰلَمِينَ﴾ (الفاتحة: 2)، وقوله: ﴿يُسَبِّحُ لِلَّهِ مَا فِى ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَمَا فِى ٱلْأَرْضِ﴾ (الجمعة: 1)، وقوله: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾ (الأنفال: 17) في توحيد الأفعال. يُنظر: آداب الصلاة، ص185 ـ 186.

فسروا ـ هذه الآيات ـ على نحو مخالف بل مُباين بالكامل لما فسّرها به أهل المعرفة وعلماء الباطن»[1]؛ ليخلص من وراء ذلك إلى أنّ رأيه يقوم على تصحيح تفسير الفريقَين كليهما، وبنص تعبيره: «ما يذهب إليه الكاتب أن المنحيَين التفسيريَين صحيحان كلاً في محله». هذا التصحيح لنمطَين من التفسير يسجّل الكاتب أنّهما متباينَين بالكامل، لا يُمكن توجيهه على ضوء دواع أخلاقية أو اجتماعية تحرص على الألفة ووحدة الصف برغم سلامة مثل هذه الدواعي، وإنّما يجد تعليله المنطقي في نظرية تعدّد مراتب الواقع الّتي يؤمن بها الإمام.

وهذا بالضبط ما ينقُلنا إلى مشروع الإمام في التوحيد بين العارف والفيلسوف والفقيه[2]، الذي خصّصنا له القسم الثاني من هذا الكتاب. فمثل هذا المشروع التوفيقيّ لا يمكن تفسيره على أساس دواعٍ أخلاقية أو ضرورات اجتماعية للأمّة أو للمجتمع المسلم، وإنّما يحتاجُ إلى أساس منطقيّ يُسوّغه ويبرّره. ونظرية تعدّد مراتب الواقع هي الّتي تقدّم الأساس المنطقيّ المنشود والبناء المعرفي التحتيّ المطلوب لمثل هذا المشروع، على ما سيأتينا ذلك تفصيلاً في القسم الثاني من الكتاب إن شاء الله.

هكذا نخلص إلى أن مشكلة المعاصرة تنحل على ضوء تعدّد مراتب الفهم بتبع تعدّد مراتب الواقع، إذ سيفرز كل عصر فهمه، وهذا الفهم معاصر لعصره وهكذا.

بكرٌ أبداً

على رغم الآفاق المديدة الّتي تشقّها هذه الرؤية، على النحو الذي

---

(1) آداب الصلاة: ص185.

(2) تنظر خطوطه العريضة: تفسير سورة الحمد، الجلسة الخامسة، ص175 ـ 193. على أن بذور هذا المشروع في التوفيق بين المشهود والمعقول والمنقول أو بين العرفان والفلسفة والبيان (القرآن) كانت واضحة في كتاب الإمام «شرح دعاء السحر».

تجعل القرآن قادراً على امتصاص عناصر المعاصرة في كل زمن وتحقيق عصريته في كل وقت بل في كل لحظة، فإنها مع ذلك تُومئ إلى معنىً كبير يُفيد أن القرآن يأتي بكراً يوم القيامة لم تستنفده النظريات والرؤى والأفكار والمناهج والتفاسير، ولم تُبلِه العصور ولم تخلقه الأزمنة، بل تراه يعلو فوق الأزمنة والعصور ويسمو عليها، لكن لا على نحو القطيعة والانفصال وإنما من خلال الاستنفاد والتجاوز. فكتاب الله يستوعب في عصر متغيّرات عصره وما يبلغه مستوى الإدراك العقليّ للإنسانية من نموّ وما تحقّقه أطر الحياة من ازدهار، عبر التفاعل مع الإنسان والالتحام مع الحياة، ثمَّ يتخطّى ذلك ويتجاوزه لما بعده ليبقى متدفّقاً بالمعاني مُنتجاً ما لا ينتهي من الفُهوم والقراءات، ثمَّ يأتي يوم القيامة بكراً.

وبقاؤه جديداً أبداً هو ممّا ينسجم مع الدليل ويتجاوب مع رؤية هذه المدرسة، الّتي ترى في كتاب الله تجلياً للاسم الأعظم وما تحته من أسماء وصفات، وبتعبير الإمام نفسه: «هذا الكتاب الشريف هو صورة أحدية جمع جميع الأسماء والصفات، ومعرّفاً لمقام الحقّ المقدّس بتمام الشؤون والتجليات. بعبارة أخرى أن هذه الصحيفة النورية صورة «الاسم الأعظم»»[1]، فحين يكون القرآن الكريم بهذه المثابة وهو تعبير عن علم الله سبحانه، بل إنّ «الحق تعالى يجمع شؤونه الأسمائية والصفاتية هو مبدأ هذا الكتاب الشريف»[2]؛ فلا معنى موضوعياً لتجاوزه وتخطّيه وهو تعبير عن المطلق. فمهما أوتي الإنسان من قوّة في الكشف والعُمق الإدراكيّ ومن سعة في الفكر ودقّة في الاستدلال، ومهما بلغت بالحياة أشواط التقدّم والرقيّ فلن يكون بمقدور ذلك كله استنفاد المطلق فضلاً عن تخطّيه وتجاوزه.

---

(1) آداب الصلاة، ص321.

(2) المصدر نفسه.

الخلاصة

يمكن تلخيص حصيلة الرؤية، بما يلي:

1 ـ تؤسّس المدرسة العرفانية للمعاصرة استناداً لتصوّرها الوجوديّ الذي يقول بتعدّد مراتب الواقع، وما يترتّب على ذلك من مدلول معرفيّ يتمثّل بتعدّد الأفهام والقراءات، حيث تتعامل مع القرآن بوصفه حقيقة ذات مراتب.

2 ـ ترفض المدرسة في مقام الإثبات مبدأ القراءة استناداً إلى الوجدان الشخصي أو الكشف أو التجربة الذاتية وما شابه، بل لابدَّ لكل قراءة أن تؤسّس لمشروعيتها على أصول ومبادئ وأُسس ومرتكزات، وتتواصل مع الذخيرة العقليّة المشتركة عند البشر ولا تتعارض مع ثوابت الدين. أي أنّ الناظم العقليّ هو المعيار في أصول المعارف والمعتقدات، والدينيّ ولاسيّما التشريعيّ هو المعيار في العمليّات.

3 ـ تعدّ كل قراءة صحيحة بشرط المحمول؛ أي هي صحيحة لمن هو في مرتبة خاصّة من المراتب، أمّا إذا تجاوزها إلى ما هو أرقى منها، فالأدنى لن تعود صحيحة بالنسبة إليه.

4 ـ يتعانق العصر والواقع المُعاش مع هذه الرؤية ويدخلان في تكوين بُنيانها. فمعطيات كل عصر تسند خلفية الإنسان ووعيه وعقله في إثراء قدراته على التعامل مع القرآن؛ بحيث لولم تكن هذه الوقائع مُنكشفة له لما أتّجه ذهنه صوب أغوار القرآن ومعانيه.

العالَم في هذه الرؤية يفتح الآفاق ويُثير العقول، والدعوة العرفانية تحثّ على التفاعل مع الواقع ولا تدعو إلى الانعزال والانفصال، بل تُصرّ على الجدية وبذل الجهد في اكتشاف علائق الواقع وقوانينه؛ لأنّ مع كل كشف في الواقع وتعمّق فيه، يتحوّل ذلك إلى منشإ لاكتشاف حقائق من نظام التكوين، وبالتفاعل بين عالَمي التكوين والتدوين (القرآن) تتفجّر معاني القرآن وتتوالد باستمرار.

على هذا لا تعدّ النظرية العرفانية في وجهها المعرفيّ هذا حائلاً يصدّ عن الواقع فحسب، بل هي تدفع إلى اكتشاف أنظمته واستبدال القطيعة بالمُعايشة الدائبة الفاعلة؛ ذلك أنّ العارف بزمانه لا تهجُم عليه اللوابس.

5 ـ تتّسم نظرية العرفاء بالرحابة الخصبة ليس في التعامل المعرفيّ مع القرآن وحده ،بل ومع الآخر أيضا. فالعارف لا يرفض الآخر بل يُصحّح له؛ لأنّ الواقع عنده متعدّد، على عكس الفقيه والمتكلّم والفيلسوف إذ تختفي الرحابة بحكم الارتكاز إلى نظرية وحدة الواقع، وإن كان ابتناء الاجتهاد الفقهيّ على الحكم الظنّي وليس إصابة الحكم الواقعيّ يسمح بالتعدّد أيضاً، لكن في مضماره فحسب.

6 ـ تعدّ هذه الرؤية التي تستند إلى حق الإنسان في كل عصر بإنتاج قراءاته وفق الضوابط والأصول، أوصَل بفلسفة الدين الخاتم، وأقدر على تفسير ديمومة القرآن والتجاوُب مع هاجس المعاصرة، خاصّة وأنّه لا دليل على أن المطلوب هو اجتماع الجميع على نظرية أو قراءة واحدة في فهم القرآن والتعاطي معه.

ب: المعاصرة على ضوء النظرية المقاصدية

المقصد الأساس للقرآن في نظرية الإمام أو المدرسة العرفانية عامة، هو فتح باب معرفة الله، ودعوة العباد إلى معرفة الله وبيان «المعارف الإلهية من الشؤون الذاتية والأسمائية والصفاتيّة والأفعاليّة، والأهمّ من ذلك كلّه في هذا المقصد، هو الدعوة إلى توحيد الذات والأسماء والأفعال»[1]، حين يكون هذا هو المقصد الرئيس للقرآن، فإنّ

(1) آداب الصلاة، ص185.

هذه الرؤية في التعاطي مع القرآن عبر هذا الأفق تسمح لنا بمدخل آخر لوُلوج قضية المُعاصرة.

على أساس هذه الرؤية لمقاصد القرآن الّتي مرَّت علينا بمضامينها ونصوصها تفصيلاً في الفصل الثالث من القسم الأوّل من الكتاب، تنحسر الجوانب العملية وتَضيق المتغيّرات حتّى تتحوّل إلى ما يشبه الهامش بالقياس مع هذه المقاصد الأساسية. وعندئذ يحقّ لنا السؤال عن معنى المُعاصرة بمفهومها الزمنيّ والاجتماعيّ ومدى فاعليتها في المعارف الأساسية والأصول الاعتقادية؟ لا أظنّ أنّ هناك متّسعاً كبيراً يبقى للمعاصرة بمفهومها الحياتيّ المتغيّر، إذا انتبهنا إلى أنّ القرآن هو كتاب معرفة لأصول المعتقد في ظلّ النظرية المقاصدية التي يتبنّاها الإمام والمدرسة العرفانية، وتجعل توحيد الله (جل جلاله) هو المقصد الأعلى.

أجل، هذه الرؤية المقاصدية الّتي تركّز على المعرفة ومعرفة الحق سبحانه في الطليعة، لا تتصادم مع المُعاصرة بمفهُومها المعرفيّ الذي يسمح بتعدّد القراءات أو مراتب فهم أصول المعتقد، خاصّة مع التزام التمييز بين التكوينيات والاعتباريات. توضيح ذلك؛ إنّ المعتقدات هي أمور وحقائق مرتبطة بنظام التكوين، ومن ثَمَّ فهي ليست من سنخ الاعتباريات بحيث تتأثّر أو تزول بزوال المبرّرات الّتي أملت اعتبارها. وحيث تعدّ المعتقدات من الحقائق الوجوديّة، فهي لا تتأثّر بالبعد التأريخيّ والبيئيّ الثقافي واللغويّ تماماً كالمعادلات الرياضية.

من المعقول جدّاً أن يؤثّر البعد البيئي والثقافيّ واللغويّ والاجتماعيّ في تكوين وصياغة الأُطر الاجتهادية التي نفهم من خلالها هذه المعتقدات، لكن لا على النحو الذي ينقلها من دائرة الإثبات إلى النفي أو بالعكس. وهذه هي المساحة التي تتحرّك بها المعاصرة

بمفهومها الزمنيّ والاجتماعيّ المتحرّك، حيث يمكن أن تؤثّر في الأُطر دون المضمُون.

لكن هل يعني ذلك أنّ مضمون المعتقدات الّتي عرض لها القرآن الكر يم، هو مضمُون واحد جامد لم يتغيّر؟ كلا، فلا واقع المسلمين وتاريخهم يؤيّد ذلك ولا منطق القرآن. ما تذهب إليه المدرسة الوجوديّة أو العرفانية أن للتوحيد والنبوة والمعاد وبقية أصول المعتقد الإسلاميّ وما يرتبط بها من فروع (أقصد فروع المعتقد لا الفروع العملية) مراتب متعدّدة في الواقع ونفس الأمر، وليس مرتبة واحدة. هذا التعدّد هو الذي يسمح بدور فاعل للمعاصرة المعرفية إذا صحّ المصطلح، بحيث يكون للناس في كل عصر، بل في العصر الواحد، أكثر من تصوّر للمعتقد كلّها صحيحة ـ إذا توافر لها التأسيس السليم وصحّت قواعدها ومنطلقاتها ـ تبعاً لتعدّد مراتب الواقع نفسه.

مرّة أخرى، هذا لا يعني أنّ كل قراءة صحيحة لمجرّد أنّها شيّدت لنفسها مجموعة قواعد وأُطر، بل لابدّ أن تستند إلى أصول وأُسس ومرتكزات يذعَن لصحتها الجميع، وهذه الأُسس لا يمكن إلا أن تكون عقليّة مادام الحديث يدور في المعتقدات، وإن كان للنقل دوره في إثارة التفاصيل وإشباعها.

استناداً إلى ما مرّ يُمكن أن نخلص إلى ما يلي:

1 ـ المقصد الأساسيّ للقرآن في نظرية الإمام لمقاصد القرآن، هي أصول الاعتقاد وبالأخصّ التوحيد.

2 ـ حين يكون القرآن كتاب معرفة أصول المعتقد، وحين تكون المعتقدات حقائق وجوديّة في متن التكوين، فإنّ ذلك كلّه يضيّق من دائرة المعاصرة بمعناها الاجتماعي والثقافي أو الزمني بتعبير أدقّ؛ لأنّ

تغيُّر العصور وتوالي الأزمنة وإطّراد التقدّم، كل ذلك لا أثر له في التأثير على هذه الحقائق الوجوديّة التكوينية فضلاً عن تغييرها.

3 ـ هناك دور فاعل للمعاصرة المعرفية وإنتاج المزيد من الفُهوم تترتّب معرفياً على التصوّر الوجوديّ الذي يقول بتعدّد مراتب الواقع، بما في ذلك أصول المعتقد. ومن ثَمَّ تفتح هذه الرؤية نافذة واسعة لقراءات أو فُهوم مستجدّة لأصول المعتقد القرآنيّ، من دون أن يكون ثَمَّ أمد لتصوّر نهاية لسعي الإنسان على هذا الخطّ. فمع كل عمق يحرِزه الإنسان، يحقّق في مقابله فهماً أرقى للمعتقدات يتجاوب مع مرتبة أعلى لها على خطّ الواقع المتعدّد المراتب، من دون أن يعني ذلك تصحيح جميع الفُهوم والقراءات أو غياب الضوابط المؤسّسة لها.

4 ـ يتّجه دور المعاصرة الزمنية إلى أُطر الفهم وقواعد الاجتهاد في التعاطي مع النص القرآنيّ، كما سيكون لها مداها على صعيد المتغيّرات التي ترتبط بالأمور العملية وبالنُظم الحياتية، ممّا يمكن أن نلمس فيه رؤى الإمام ومواقفه منها تفصيلاً خلال الأقسام الآتية من الكتاب ولا سيّما القسم الثالث الذي يتحدث عن القرآن في النهضة وواقع الحياة.

ج: مداخل متفرّقة

تتضمّن نصوص الإمام عدداً آخر من المداخل إلى قضية المعاصرة القرآنيّة، سواء باسمها وعلى نحو مباشرة، أم بشكل غير مباشر. وفيما يلي إشارة إلى بعضها[1]:

1 ـ يلجأ الإمام إلى المنهج الكلاميّ في إثبات عصرية القرآن، حينما يصوغ دليل الإحاطة، على النحو التالي:

(1) ستأتينا مضامين أخرى عن المعاصرة القرآنية خلال الأقسام الآتية وخاصة القسمين الثالث والرابع من الكتاب.

«[1] الله هو مصدر القانون الإسلامي.

[2] الله محيط بجميع العصور.

[3] ومن ثَمَّ فإن القرآن هو كتاب جميع العصور». وبذا فهو في كل عصر جديد، له كلمته إلى البشرية ورسالته التي ينهض بها في الحياة.

2 ـ في مقاربة أخرى يستند الإمام إلى عدم تناهي القرآن، بحكم صدوره عن المطلق، ليجعل من ذلك مرتكزاً لتلبيته حاجات البشر في كل وقت. يقول سماحته: «القرآن غير محدود»[1]، و«القرآن يشتمل على جميع المعارف، وكل ما يحتاج إليه البشر»[2]؛ وبالتالي فإنّ لديه ما يُعطيه للإنسانية في كل عصر وزمان.

تجدّد المعاني بتعدّد التلاوات

3 ـ ثَمَّ مدخل للمعاصرة غالباً ما يستند إليه العرفاء في التدليل على جدّة كتاب الله وتفجّره بالعطاء في كل وقت وعصر، وقد رأيتُ إعجاباً به من قبل الدارسين المعاصرين من مختلف الاتجاهات.

يتحدّث هذا المدخل صراحة عن تجدّد المعاني وتواليها بتعدّد القراءات، فمع أنّ المتلوّ واحد إلا أن المعاني تتجدّد على الدوام، بتبع اختلاف الأشخاص بل حتّى الشخص الواحد نفسه، وتبدّل الأوضاع والأزمان والحالات؛ ممّا يسمح بإدخال المعاصرة الزمنية ذات البُعد الاجتماعيّ والثقافيّ والحياتيّ بجميع عناصرها. فكلّ العناصر الذاتية الّتي يعيشها الإنسان، والعوامل الموضوعية الّتي يُلامسها في واقع الحياة تؤثّر في خلق حالة للتلاوة تختلف من إنسان لإنسان، بل تختلف عند الإنسان

(1) صحيفة النور، ج12، ص170.

(2) صحيفة النور، ج20، ص82.

نفسه بين حال وحال، وكذلك تختلف من زمن لآخر ومن عصر لعصر، بما يُفضي إلى تجدّد المعاني. وبتعبير الإمام فإنّ التلاوات والمعاني المترتّبة عليها «تختلف باختلاف الأشخاص وفي شخص واحد، باختلاف الحالات والواردات والمقامات، وتختلف باختلاف المتعلّقات»[1]. وهذا يحصل مع كل آية، حتّى لآية تتكرّر مع كل سورة هي آية البسملة، فضلاً عن بقية الآيات والسُور، وعن القرآن برمّته.

بيد أن هذه الفكرة في تجدّد المعاني وتنوّعها، تبعاً لمكوّنات الإنسان وحالاته وعلاقته مع الواقع الذي يعيش، بحيث يترك كل ذلك أثره على النص وعلاقة القارئ بالنصّ؛ هذه الفكرة تعود بذروها إلى الشيخ الأكبر محيي الدين بن عربي تماماً كما في بقية أفكار الإمام العرفانية وبقية العرفاء. فابن عربي هو الذي وضع بذار هذه الفكرة وتابعه عليه الإمام كما غيره، حيث يكتب في «الفتوحات المكية» بأنَّ الإنسان الفَهِم المراقِب أحواله يتلو «القرآن فيجد في كل تلاوة معنى لم يجده في التلاوة الأولى، والحروف المتلوّة هي بعينها ما زاد فيها شيء ولا نقُص، وإنما الموطن والحال تجدّد، ولا بدّ من تجدّده فإنّ زمان التلاوة الأولى ما هو زمان التلاوة الثانية»[2].

علاقة الإنسان مع القرآن علاقة مفتوحة على قراءات متدفّقة متنوّعة تتجدّد باستمرار بتجدّد الزمن نفسه، فلكلّ آن تلاوته ومن ثَمَّ للنص معناه الذي يختلف عن معنى التلاوة الأُولى، بشرط أن نلحظ القيود التي ذكرها ابن عربي للقارئ من كونه فَهِماً أي متّصفاً بالفَهم، مراقِباً لأحواله، وإلا فإنّ تلاوة الغفلة الّتي يغيب عنها التوجّه والتدبّر لاتُورث هذا التجدّد الخصب في المعاني.

---

(1) شرح دعاء السحر، ص135.

(2) الفتوحات المكية، ج4، ص258.

ربما استطعنا أن نضيف إلى هذا المدخل مفهوم العرفاء بما فيهم الإمام الخمينيّ عن التنَزّل، وقيمة هذا المفهوم في استيلاد معاني لكتاب الله لا تنتهي. للقوم كما يذكُر الإمام مفهُوم واسع لتنَزّل القرآن، إذ للقرآن تنَزّلات وليس تنَزّلاً واحداً، منها تنَزّله على القلوب. وفي تنَزّل القلوب نحن في الحقيقة بمواجهة تنَزّلات لا تنتهي، فمنذ التنَزّل الأول على قلب النبيّ (ص) والقرآن «لا يزال ينْزل على قلوب أمّته إلى يوم القيامة»، ومن ثَمَّ «فنُزوله في القلوب جديد لا يَبلى»، وله مع كل نزول مع كلّ إنسان معنىً، والمعاني مُتوالية دائمة إلى أن ينتهي شوط الإنسان على الأرض وفي الحياة، عندئذ فقط تتوقّف عملية التلاوة لتوقّف النُزول، ويُرفع كلام الله «من الصدور ويُمحى من المصاحف»؛ لأنّه لا يبقى «مُترجم [أي إنسان] يقبل نزول القرآن عليه»[1].

هكذا يبقى القرآن مع الإنسان يؤدّي دوره في الهداية على الدوام، إلى أن تقف الحياة بالإنسان وينتهي شوطه على الأرض، فيرتفع القرآن. ومع ذلك يأتي كتاب الله يوم القيامة غضّاً جديداً، والحمد لله ربّ العالَمين.

---

(1) الفتوحات المكية، ج 3، ص108.

الفصل التاسع

الحُروف المقطّعة

ممّا يختصّ به القرآن الكريم على بقيّة الكُتب السماوية أن تسعاً وعشرين سورة من سُورِه، قد افتُتحت بحروف مُقطّعة. وهذه السُور الّتي اختصّت بهذه الفواتح وإن كان أغلبها مكّياً إلا أنّها لم تختصّ بالمكّي وحده إذ فيها المَدَني أيضاً، وهي على التوالي بحسب تسلسلها في المصحف الشريف: البقرة، آل عمران، الأعراف، يُونس، هود، يُوسف، الرعد، إبراهيم، الحجر، مريم، طه، الشعراء، النمل، القصص، العنكبوت، الروم، لقمان، السجدة، يس، ص، المؤمن (غافر)، فصّلت، الشُّورى ، الزخرف، الدخّان، الجاثية، الأحقاف، ق وسورة القلم.

مُنذ بداية انتظام حركة التفسير في فكر المسلمين وتبلور البحث المنهجيّ في علوم القرآن، وهذه السُور تُثير أسئلة جمّة وتستحوذ على اهتمام الباحثين وتدفع العقول ولا تزال لتقديم مختلف الاجتهادات. لكن يلحظ بشكل عامّ وجود تيارَين على هذا الصعيد، هُما:

الأوّل: إنَّ هذه الحروف من العلم المستُور الذي استأثر به الله

سُبحانه، أو هي من المُتشابه الذي لا يعلم تأويله إلا هو أو من السرّ المكتُوم الذي لا يُفسّر، لينغلق الباب بوجه أيّ مُحاولة تسعى إلى الاجتهاد في بيان معناها على ضوء النقل أو العقل[1].

الثاني: إنّ المراد منها معلوم، ثُمَّ اختلفوا في بيانه على آراء متشعبة زادت على العشرين[2].

لم يكن من السهل أن يخضع الفكر القرآنيّ لضغط التيار الأوّل الذي سعى إلى غلق ملف البحث في الفواتح عبر إرجاعها إلى المُتشابه الذي لا يعلمه إلا الله، أو نعتها بالسرّ المُستأثَر أو المكتُوم. لذلك كلّه خاض المفسِّرون والمعنيّون بعلوم القرآن نقاشاً كلامياً واسعاً ضدّ هذا التيار حشدوا فيه جمعاً كبيراً من الحُجج النقليّة من الآيات والأخبار مُضافاً إلى الحُجج العقليّة لينتهوا إلى إثبات رأيهم، ومن ثَمَّ فتح البحث في فواتح السُور أو الحروف المقطّعة على مصراعيه، وتقديم عدد كبير من الرُؤى والاجتهادات والنظريات من دون أن تظهر في الأفق بارقة تُفيد إغضاء المعاصرين عن مُواصلة البحث في هذا الاتجاه[3]، حيث كان الإمام الخمينيّ من بين من أدلى بدلوه فيه.

---

(1) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، ص68؛ التفسير الكبير، ج2، ص3.

(2) ذكر الطبرسي في معناها عشرة وجوه: مجمع البيان، ج1، ص68 ـ 71. في حين أحصى الرازي واحداً وعشرين قولاً ممّا ذكروه في معناها: التفسير الكبير، ج2، ص5 ـ 8. ومن المُعاصرين توفّر السيد مصطفى الخميني في تفسيره على رصد (26) قولاً من الآراء المحكيّة فيها: تفسير القرآن الكريم، وزارة الإرشاد الإسلامي، طهران 1983، ج1، 157 ـ 161، في حين بلغت عند جوادي آملي عشرون رأياً: تسنيم، ج2 (قم، 1999)، ص69 ـ 104.

(3) يُنظر مُضافاً لما تمّ ذكره في الهامش السابق: علوم القرآن، السيد محمّد باقر الحكيم، ص437 ـ 448 حيث استعرض وناقش عشر نظريات. يُنظر أيضاً كمُحاولة مُستقلة في الموضوع: الحروف المقطّعة في القرآن الكريم، د. عبد الجبار حمد شرارة، مكتب الإعلام الإسلامي، قمّ 1414هـ.

على ضوء هذا التمهيد يتوزّع البحث في هذا الفصل، إلى المحاور الثلاثة التالية:

1 ـ استعراض سريع لأبرز الأفكار والنظريات المُتداولة في الفكر التفسيريّ.

2 ـ استعراض الرُؤية الّتي يتبنّاها الإمام.

3 ـ خاتمة توضيحية عن عالَم الحُروف، ورؤية المدرسة العرفانية لهذا العالَم.

1 ـ أبرز النظريات والأفكار

يمكن وضع اليد على أبرز المذاهب والنظريات والأفكار الّتي أنتجها الفكر القرآنيّ، على هذا الصعيد من خلال ما يلي:

1 ـ إن الحُروف المقطّعة هي أسماء السُور، وهو قول أكثر المتكلّمين بحسب الرازي.

2 ـ إنّها من أسماء القرآن.

3 ـ إنّها أسماء الله جلّ جلاله، وقد استشهد القائلون بذلك بشيء من المأثور.

4 ـ إنّها أبعاض أسماء الله.

5 ـ إنَّ كل واحد منها دالّ على اسم من أسماء الله وصفة من صفاته سبحانه.

6 ـ إنَّ بعض الحُروف المقطّعة يدلّ على أسماء الذات، وبعضها على أسماء الصفات.

7 ـ إنَّ كل واحد منها يدلّ على صفة من صفات الأفعال.

وثَمَّ في هذه الآراء الثلاثة الأخيرة جُملة من التفاصيل، يُمكن مراجعتها بما ذكره الرازي وغيره ممّن تحدّث عنها.

8 ـ بعض هذه الحُروف المُقطّعة يدلّ على أسماء الله، وبعضها يدلّ على أسماء غير الله كالنبي محمّد (ص)، وجبرائيل (ع).

9 ـ إنَّ كل واحد منها يدلّ على فعل من الأفعال.

10 ـ إنَّ الله (سبحانه) إنّما ذكرها احتجاجاً على الكفّار وتحدّياً لهم. والمغزى من وراء ذلك أن هذا القرآن الذي عجزتم عن مُعارضته هو من جنس هذه الحروف الّتي تتحاورون بها وتستعملونها في خطبكم.

11 ـ إنّها جاءت والتقدير فيها، كأنَّ الله قال: اسمعوها مُقطّعة، حتّى إذا وردت عليكم مؤلّفة كنتم قد عرفتموها قبل ذلك.

12 ـ إنَّ هذه الفواتِح هي وسيلة لإسماع الكفّار كلام الله وأسلوب لانتفاعهم المرجوّ منه، بعد أن كانوا قد تواصَوا على الإعراض عنه لمّا قالوا: ﴿لَا تَسْمَعُوا۟ لِهَٰذَا ٱلْقُرْءَانِ وَٱلْغَوْا۟ فِيهِ لَعَلَّكُمْ تَغْلِبُونَ﴾[1].

13 ـ هذه الحُروف هي الأجزاء الّتي يتألّف منها الاسم الأعظم.

14 ـ

إنّها جاءت للدلالة على انقطاع كلام واستئناف آخر، ومن ثَمَّ فهي فواصل بين السُور فحسب.

15 ـ هذه الحُروف هي بمنْزِلة خلاصة السورة وبيان إجماليّ لمُحتواها.

16 ـ إنّها مُقدّمة للسُور ومفتاح لها، وهي إجمالاً فواتِح ولا دور لها أكثر من ذلك، كما يدلّ عليها اسمها: فواتِح السُور.

17 ـ إنّها ثناء أثنى الله به على نفسه.

---

(1) فصلت: 26.

18 ـ هي أقسام أقسم بها الله لشرفها وفضلها، ولأنّها مباني كُتبه المنْزلة، ومباني أسماء الله الحُسنى وصفاته العُليا، وأصول كلام الأمم.

19 ـ إن التكلّم بهذه الحُروف وإن كان مُعتاداً للجميع، إلا أنّ كونها مسمّاة بهذه الأسماء لا يعرفه إلا من اشتغل بالتعلّم والاستفادة، فلمّا أخبر عنها النبي من غير سبق تعلّم واستفادة كان ذلك إخباراً عن الغيب، وبالتالي مُعجزة دالّة على صدقه (ص).

20 ـ عَلِم الله (سُبحانه) أنَّ طائفة من هذه الأمّة تقول بقدم القرآن، فذكر هذه الحروف تنبيهاً على أنّ كلامه مؤلّف من هذه الحُروف الحادثة، فيجب إذاً أن لا يكون قديماً.

21 ـ تُشير الحُروف المُقطّعة في مطلع السُور إلى غلبة تلك الحُروف فيها، تحدّث عن هذه النظرية الزركشي (ت: 794هـ) مؤلّف «البرهان في علوم القرآن»، وطوّرها المُعاصرون في الحديث عن جوانب الإعجاز اللفظي والعددي في القرآن الكريم.

22 ـ إنَّ كلّ حرف منها يُومئ إلى مدّة أقوام وآجال آخرين، وهي إشارات إلى آلاء الله وبلائه.

23 ـ إنّها إشارة إلى مُدّة بقاء الأمّة الإسلامية، على ما يدلّ عليه حساب الجُمَل.

24 ـ إنَّ هذه الحُروف هي على نحو تدلّ فيه على عدد الآيات.

25 ـ إنَّ هناك علاقة خاصّة بين الحروف المُقطّعة وبين المضامين المُودعة في تلك السُور، كما هناك تشابه في المضامين وتناسُب في السياقات في السُور الّتي تشترك في الحروف المُفتَتَح بها، مثل الميمات والراآت والطواسين والحواميم. وهذا ما تبنّاه السيد الطباطبائي في «الميزان» بعد أن ذكر أنَّ الحُروف المُقطّعة هي رموز خفيّة بين الله

(سبحانه) وبين رسوله (ص)، لا سبيل للفهم العادي إليها بأكثر من الاستشعار المذكور[1].

26 ـ إنّها ليست من القرآن الكريم، وإنّما زيدَت عليه بمرور الزمان، وهي ترمُز إلى المصاحف الرئيسة عند الصحابة. وهذا رأي فريق من المُستشرقين[2].

27 ـ ليس لهذه الحُروف معنىً تقصده أصلاً، بل سيقت للامتحان ولمعرفة من ينقاد للتسليم بها تعبّداً ممّن لا يفعل.

28 ـ ذكروا أنَّ الألف في «ألم» إشارة إلى ما لابدَّ منه من الاستقامة في أوّل الأمر، وهو رعاية الشريعة، واللام إشارة إلى الانحناء الحاصل عند المُجاهدات، وهو رعاية الطريقة، والميم إشارة إلى أن يصير العبد في مقام المحبّة وهو مقام الحقيقة.

كما قالوا أيضاً إنّ الألف من أقصى الحَلِق وهو أوّل مخارج الحُروف، واللام من طرف اللسان وهو وسط المخارج، والميم من الشِفة وهو آخر المخارج. وفي ذلك إشارة إلى أنّه ينبغي أن يكون أوّل ذكر العبد ووسطه وآخره هو الله (سبحانه) ولا أحد سواه.

29 ـ إنَّ هذه الفواتِح والحُروف المُقطّعة هي رمز بين الله جلّ جلاله وحبيبه النبيّ العربيّ (ص)، ليس المطلوب إفهام الآخرين بها. وهذا القول معروف ومشهُور بين القُدماء والمتأخّرين على اختلاف بينهُم في بيانه وتفسيره، حيث ذكره ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني وصدر

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج18، ص6 فما بعد. كذلك يُنظر جوابه على رسالة د. عبد الرحمن الكيالي الّتي بعثها إليه من سوريا يسأل عن الحُروف المُقطّعة، في: مقالات تأسيسيّة في الفكر الإسلامي، السيد محمّد حسين الطباطبائي، ترجمة جواد علي كسّار، ط2، مؤسسة أم القرى؛ بيروت 1418هـ ، ص369 ـ 374.

(2) يُنظر: تأريخ القرآن، الزنجاني، ص106.

الدين الشيرازيّ، ومن المحدَثين والمُعاصرين السيّد الآلوسي والشيخ البلاغي والسيد مصطفى الخمينيّ نجل الإمام الخمينيّ والسيّد الطباطبائي والإمام الخمينيّ نفسه، وعارضهم فيه الشيخ جوادي آملي.

قد يصحّ الاعتراض بأنَّ الذي ذكرناه هُنا لا ينبغي أن يكون رأياً في امتداد الآراء التفسيرية السابقة، بل هو تجاه في مقابل الاتجاه الثاني الذي يذهب بإمكان التفسير. بتعبير آخر، ينبغي لهذا الرأي أن يأخذ موقعه بوصفه اتجاهاً في مُقابل الاتجاه الذي يرى إمكان تفسير الحُروف المُقطّعة وأن لها معنىً بالمقدور إصابته، لا أن يأتي في امتداد هذه الآراء وطولها.

يصحّ هذا الاعتراض لو أنَّ أصحاب النظرية الرمزية قالُوا بالرمزية وصَمَتوا، والتزموا بعدم إمكان تفسير هذه الحُروف، وأنّها رمُوز مُغلقة على الفهم الإنسانيّ تماماً. أمّا وأنّهم قرنوا ما ذهبوا إليه من رمزيّتها بإمكان الفهم ولو بدرجة، بل تخطّوا ذلك إلى تقديم عدد كبير من الاجتهادات أبسطها أنّ هذه الحُروف هي رموز متبادلة بين الحبيب ومحبوبه، فحالهم حال من سواهم من أصحاب الأفكار والنظريات.

هذه أبرز الآراء والمذاهب الّتي انتهى إليها المفسِّرون والباحثون القرآنيّون حيال الحُروف المُقطّعة، وهي ليست جامعة ولا مانعة إذ التداخل فيما بينها واضح[1]. ومع أنَّ بعضهم استند فيما ذكره إلى بعض

---

(1) يمكن العودة في هذه الآراء وأصحابها وما ساقُوه لها من شواهد وقرائن وأدلّة، وما قيل في مُناقشتها وردّها، إلى ما يلي: مجمع البيان، ج1، ص67 فما بعد؛ التفسير الكبير، ج2، ص3 فما بعد؛ روح المعاني، ج1، ص19فما بعد؛ الميزان في تفسير القرآن الكريم، ج2، ص157 فما بعد؛ تسنيم، ج2، ص63 ـ 129؛ علوم القرآن، ص439 فما بعد؛ تأريخ القرآن، أبي عبد الله الزنجاني، طبعة مُنظّمة الإعلام الإسلاميّ، طهران 1404هـ ، ص104 فما بعد؛ الحروف المُقطّعة في القرآن الكريم، مصدر السابق.

الروايات أو أقوال مأثورة عن الصحابة وغيرهم، إلا أنّ مجال الردّ والنقض قائم في أغلب هذه الوُجوه إن لم يكن فيها جميعاً، إذ هي لا تعدو أن تكون احتمالات وتخمينات وحدوساً، لا يزال يعوزها البرهان والأدلّة القطعيّة من النقل والعقل، حتّى تتحوّل إلى آراء يُمكن الاطمئنان إليها والوُثوق بها.

2 ـ رأي الإمام الخمينيّ

عندما يقف الإمام على قوله (سبحانه): ﴿طه مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾[1]، يمرّ على عدد من الآراء حيال الحُروف المُقطّعة، منها ما جاء في الخبر عن سفيان الثوري، عن الإمام الصادق (ع) في حديث طويل، قال فيه: «وأمّا (طه) فاسم من أسماء النبي (ص)، ومعناه: يا طالب الحق الهادي إليه»[2].

ثُمَّ يبقى في السياق النقليّ ذاته، ليمرّ على عدد من الوُجوه، منها:

1 ـ ما عن ابن عباس وغيره أنّ معنى «طه»: يا رجل[3].

2 ـ ما ذهب إليه بعضهم من أنّ «الطاء» إشارة إلى طهارة قلب النبي عن غير الله، و«الهاء» إشارة إلى اهتداء قلبه (ص) إلى الله[4].

3 ـ كما قيل أيضاً إنّ «الطاء» طرب أهل الجنة، و«الهاء» هوان أهل جهنّم، على ما ذكره القرطبي[5].

---

(1) طه: 1 ـ 2.
(2) معاني الأخبار، الصدوق، باب معاني الحروف المقطعة، ص22.
(3) مجمع البيان.
(4) نسب الشيخ هذا القول إلى القشيري، نقلاً عن النسفي. يُلحظ: بحار الأنوار، ج68، ص27.
(5) الجامع لأحكام القرآن، القرطبي، دار إحياء التراث العربي، بيروت، ج11، ص166.

4 ـ نقل الطبرسي، عن الحسن أنّه قرأ «طَهْ» بفتح الطاء وسكون الهاء. فإنّ صحّ ذلك، فأصل اللفظ «طَأ»، فأبدِلت الهمزة هاءً، ليصير المعنى: طأِ الأرض بقدَمَيك جميعاً[1].

والوجه في هذا التقدير الأخير ما كان عليه رسول الله (ص) في صلاته، على ما ترسم لنا ذلك النُصوص الروائية فقد روى الطبرسي في «الاحتجاج»، عن موسى بن جعفر (ع)، عن آبائه، عن أمير المؤمنين (ع)، قال: «ولقد قام رسول الله (ص)، عشر سنين على أطراف أصابعه حتّى تورّمت قدماه وأصفر وجهه، يقوم الليل أجمع حتّى عُوتِب في ذلك فقال الله عزّ وجل: ﴿طه مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾ بل لتسعد به»[2].

كذلك ما رواه علي بن إبراهيم في تفسيره، بإسناده عن أبي جعفر وأبي عبد الله، قال: «كان رسول الله إذا صلّى قام على أصابع رجليه حتّى تورّمت، فأنزل الله تبارك وتعالى: (طه) بلغة طيّ: يا محمّد: ﴿مَآ أَنزَلْنَا عَلَيْكَ ٱلْقُرْءَانَ لِتَشْقَىٰٓ﴾»[3]، ومن ثَمَّ جاء الخطاب إليه (ص) أن يطأ الأرض بقدمَيه جميعاً[4].

بعد أن انتهى الإمام من استعراض هذه الوُجوه، خلُص إلى القول: «بالجملة، هناك اختلاف شديد بالحُروف المُقطّعة أوائل السُور»[5]. وفي معرض تقويمه للآراء الكثيرة التي انشقّت عنها أذهان المفسِّرين وتفتقّت بها قرائح الباحثين، خلص إلى القول: «الأُمور التي

---

(1) الطبرسي.

(2) الاحتجاج، أحمد بن علي الطبرسي، منشورات المرتضى، 1403هـ، ج1، احتجاج أمير المؤمنين على اليهود، ص219 ـ 220.

(3) تفسير القمي، علي بن إبراهيم، طبعة دار الكتاب الإسلاميّ (مصورة)، ج2، ص58.

(4) ينظر في هذه الوجوه: الأربعون، الإمام الخميني، ص350 ـ 351.

(5) الأربعون، ص351.

ذكرها بعض المفسِّرين نزولاً على حدسهم وتخمينهم، لا تزيد في الغالب عن كونها حُدوساً باردة لا أساس لها»[1].

رمزية الحروف المُقطّعة

إذا لم تحظَ أغلب نظريات المفسِّرين ومذاهب الباحثين برضا الإمام، فما هو التفسير الذي يتبنّاه للحُروف المُقطّعة؟ يميل الإمام إلى النظرية التي تذهب إلى أن هذه الحُروف، هي من قبيل الرموز والإشارات الخاصّة بين المحبّ والمحبُوب. يكتب: «ما يُوافق الاعتبار أكثر هو أنَّ تلك الحُروف، هي من قبيل الرمز بين المُحبّ والمحبوب. ولا نصيب للآخرين في معرفتها»[2].

إذا كانت هذه الحُروف رمزاً، فهي حينئذ تخرج عن فهم الناس العاديّن، وتكون حكراً على من خُوطب بالقرآن. هاتان نتيجتان طبيعيتان تترتّبان على نظرية الرمز، أبدى الإمام استعداده للإذعان لهما، وهو يكتب: «لا يُستبعد مطلقاً أن تكون [الحُروف المُقطّعة] أموراً تتجاوز القدرة البشرية على الفهم، وقد خصّ الله تعالى فهمها بالمختصّين بالخطاب»[3].

هذا ما كان ذكره عنها في مؤلفه «آداب الصلاة» الذي انتهى من تأليفه سنة 1361هـ. وفي عودة مجدّدة إلى الموضوع مع كتاب «كشف الأسرار» الذي صدر بعد قُرابة ثلاث سنوات من الكتاب الأوّل (1364هـ)؛ أمعن سماحته في إضاءة النظرية ذاتها على نحو ميسّر، يتناسب ولغة الكتاب الجديد وينسجم مع أهدافه، وما كان يتوخّاه من مُخاطبة الشريحة العريضة من أبناء المجتمع.

---

(1) المصدر نفسه.
(2) الأربعون، ص351.
(3) المصدر نفسه.

انطلق الإمام من التمييز بين أسلوبَين في التعبير؛ أحدهما عامّ يتّسق مع المستوى العام للمجتمع وينسجم مع ثقافته، وآخر خاصّ يتناسب مع أهل الاختصاص. إذ من الواضح أنّ ما يُكتب إلى المجتمع ينبغي أن يتمتّع بخصائص كثيرة من حيث اليُسر والوضوح والتفصيل، بعكس ما يُكتب للمختصّين. فلو أراد الطبيب أن يكتب نُسخة طبيّة ترتبط بالصحة العامّة للمجتمع، فلا ريب أنه سيفعل ذلك بلغة سهلة واضحة تميل إلى التحديد والتفصيل، بعكس ما لو أراد أن يؤلّف كتاباً علمياً في الطب، إذ سيعمد إلى الدقّة والاختصار.

بعد أن ينتهي الإمام من هذه المقدّمة بالمثال الذي ذكرناه[1]، ينعطف للقول: «كذلك القرآن والحديث. فالقوانين العلمية التي جاءا بها إلى الجمهور العامّ، قد توفّرا ببيانها على نحو يفهمها الناس. بيد أنّ علوم القرآن والحديث لا يستطيع كلّ إنسان فهمها، كما أنّها لم تأت [بأجمعها وبمختلف مُستوياتها ودرجاتها] إلى الجميع، بل بعضها رمز بين صاحب الخطاب وفئة خاصّة، تماماً كما تنطوي بعض برقيات الحكومة على الشفرة والرمز، بحيث لن يكون من مصلحة البلد الكشف عنها، بل ولا تعرف شيء عن شفرتها حتّى دائرة البريد نفسها. كذلك الحال في القرآن، فهو يتضمّن مثل هذه الشفرات والرموز لايعرف معناها ـ بحسب ما تنطُق به الروايات ـ حتّى جبرائيل نفسه الذي جاء بالقرآن، وإنّما يختصّ النبي وحده ومن علّمه بمعرفتها والقدرة على كشف هذه الرموز، مثلما هو الحال في الحُروف المُقطّعة في أوائل السُور»[2].

يبدو أنّ الإمام ما كان على استعداد للتخلّي عن رأيه هذا بالحُروف المُقطّعة أو تعديله، حتّى بعد أن تقدّم به العمر. ففي نص يعود إلى شهر

---

(1) كشف الأسرار، ص322.

(2) كشف الأسرار، ص322.

رمضان من سنة 1404هـ عاد يؤكّد التزامه بالنظرية ذاتها، وهو يكتب: «ثَمَّ في هذه المُخاطبة [القرآن] بين الحبيب والمحبُوب، والمُناجاة بين العاشق والمعشوق أسراراً لاسبيل للاطّلاع إليها سوى له [سبحانه] ولحبيبه (ص)، ولا إمكان للحصول عليها قطّ. وربّما كانت الحُروف المُقطّعة في بعض السُور، مثل (ألَم) وصَ و(يسَ) هي من هذه القبيل وإشارة إلى تلكُم الأسرار. وكذلك كثير من الآيات الكريمة الّتي يلجأ أهل الظاهر وأهل الفلسفة والعرفان والتصوّف إلى تفسيرها أو تأويلها كلٌّ بطريقته الخاصّة»[1].

خلفية النظرية

تتلخّص الرؤية التي يتبنّاها الإمام بشأن هذه الحُروف، بالنقطتَين التاليتَين:

1 ـ إنّها رموز وشفرات خاصّة.

2 ـ هذه الرموز والشفرات هي من سنخ الخطاب الخاصّ أو من قبيل النجوى بين الحبيب وحبيبه، أي بين الله جلّ جلاله ونبيه (ص)، لا مجال لمعرفة الآخرين بمُحتواها، خلا مَن تلقّى ذلك من النبيّ وهم أهل بيته خاصّة، وربّما لاحت إيماءات من بعيد لأهل الله عبر الكشف.

لهذه النظرية بشقّيها خلفية عريضة في الفكر القرآنيّ، على صعيد التفسير وفي نطاق البحث العامّ. فهناك شريحة من الماضين والمحدَثين ذهبت إلى أنّ الحُروف المُقطّعة هي عبارة عن رمُوز، كما أن فيهم من

(1) ره عشق (طريق الحبّ)، الإمام الخمينيّ، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، 1989، ص29. جدير بالذكر أنّ هذا النص المكتنَز بمعانٍ كبيرة هو رسالة كَتَبها الإمام الراحل إلى السيدة فاطمة طباطبائي زوجة نجله أحمد. يُنظر بالعربية: المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخمينيّ العرفانية، مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران 1995، ص46.

ذهب إلى أنّها خطاب أو نجوى أو شفرات بين صاحب الخطاب جلّ جلاله، وبين نبيّه (ص). لكن لا ريب أن المنتمين للمدرسة العرفانية هم من بين أبرز من تبنّى هذا التفسير ومال إليه.

فمن هؤلاء ذهب إليه ابن عربي وعبد الرزاق الكاشاني، الذي كتب يقول: «إنّها سرّ بين الله تعالى وبين الحبيب، لم يقصُد به إفهام غيره». واحتجّ لهذا الرأي، بقوله: «والتخاطُب بالحُروف المفردة سنّة الأحباب في سُنن المحابّ»[1].

كذلك ما ذهب إليه الشيخ إسماعيل البروسوي، من قوله: «إنّ من المُحتمل أن يكون (ألم) وسائر الحُروف المُقطّعة، من قبيل المُواضعات المعمّيات بالحُروف بين المحبّين، لا يطّلع عليها غيرهما»[2].

مع الشيرازيّ تكرّر المعنى ذاته، بل أسهب ببيانه في مواضع عدّة من كتابه، وذكر بأنَّ هذه الحُروف إشارة إلى عطايا عُليا ومواهب سامية وأغذِية روحانيّة وأرزاق ملكوتيّة لطيفة جاءت «في كسوة الحُروف المُفردة على طريقة الرمز والإشارة، إلى مقاصد أهل البشارة، لئلا يطلع عليها الأغيار، ومن لم يكن لهم أهليّة الوصول إلى عالَم الأسرار ومعدن الأنوار»[3]. كما قوله: «إنّ هذه الحُروف المُقطّعة القرآنيّة تُسمّى في عالَم السرّ ولسان أهل بيت النبوّة وبلدة الولاية، العارفين بمنطق الطير بـ (الحروف المُجملة) و(حُروف أبجد). وفي هذا العالَم تصير الحُروف المتّصلة مُنفصلة». ثُم يَتحدّث عن منازل أهل الله والعلاقة التي تربطهم بها، وكيف ترتقي على سُلّم متصاعد إلى أن تبلغ الذروة بعد أن تنكشف الحُجب وتُفتح أبواب البصيرة الباطنيّة، بحيث إذا ما بلغوا إلى «مقام

---

(1) عن الحروف المقطعة في القرآن الكريم، ص29.

(2) روح البيان، ج1، ص28 نقلاً عن: الحروف المقطعة في القرآن الكريم، ص29.

(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقلية الأربعة، ج7، ص41.

القُرب رأوا النقاط كلّها مُستهلكة في نقطة باء بسم الله»[1].

ممّن مال إلى المذهب ذاته وعدّها سرّاً بين الحبيب وحبيبه الآلوسي في «روح المعاني»، عندما انتهى إلى القول بعد استعراض عدد من الآراء فيها: «الذي يغلب على الظنّ أن تحقيق ذلك علم مستور وسرّ محجُوب عجزت العلماء ـ كما قال ابن عبّاس ـ عن إدراكه، وقصُرت خيول الخيال عن لحاقه»[2]. ثم استشهد بالبيت التالي:

بين المحبّين سرٌّ ليس يُفشيه قول ولا قلم للخلق يحكيه

ليسجّل بعد ذلك: «فلا يعرفه بعد رسول الله (ص) وسلّم إلا الأولياء الورثة، فهم يعرفونه من تلك الحضرة، وقد تنطُق لهم الحُروف عمّا فيها كما كانت تنطُق لمن سبّح بكفه الحصى وكلّمه الضبّ والظبى (ص)، كما صحّ ذلك من رواية أجدادنا أهل البيت رضي الله تعالى عنهم. بل متى جنى العبد شجرة قُرب النوافل عَلِمها وغيرها بعلم الله تعالى الذي لا يعزُب عن علمه مثقال ذرّة في الأرض ولا في السماء»[3]. ثُمَّ راح يستعرض نظرية ابن عربي عن هذه الحُروف وما

---

(1) تفسير القرآن الكريم، ج 6، ص17 ـ 18.

(2) روح المعاني، ص100.

(3) المصدر نفسه. ويُلاحظ التقارب بل التطابُق بين هذا الذي ذكره الآلوسي هنا، وما سبق أن أشار إليه الشيرازي، من أنّ هذه الحُروف وإن كانت رمزاً إلا أن السبيل إلى استشراف بعض معانيها ليس مُغلقاً على نحو مطلق: «إنّ أوّل ما ينكشف لأولاد روح القُدس في مكتب التقديس، معنى اللوح والقلم والكتابة والرقم، ومعنى (ألم) و(طه) و(يس. والقرآن الحكيم) ومعنى (ص. وَالقرآن ذي الذكر) و(ق. والقرآن المجيد) و(ن. وما يسطرون)، ومعنى الحُروف الجُمَل وهي الحُروف المُقطّعة القرآنية والكلمات التامّات المُفردة، وبعدها الكلمات المركّبة الفرقانية». يُنظر: الحكمة المتعالية، ج7، ص40 ـ 41. أقطاب هذه المدرسة تعتقد أنّ بالمقدور نيل شيء من هذه المعاني والأسرار بالكشف وغيره؛ لأنها وإن كانت علوماً خاصّة إلا أنها ليست من العلوم المُستأثرة أو الأسرار الخاصّة الّتي لا سبيل إليها أساساً.

ذكره من كلام عن أسرارها، ليخلص إلى القول: «وبالجملة، عجائب هذه الفواتِح لا تنفذ ولا يحصرها العدّ»[1].

ممّن ذهب من المُعاصرين إلى أنّ الحُروف المُقطّعة سرّ بين الله ونبيّه، هو البلاغي في «آلاء الرحمن»؛ حيث كتب بداية سورة البقرة: «(ألَم) علمُ معناها عند الله ورسوله ومُستودعي علمه وأمنائه على وحيه، ولا غرو أن يكون في القرآن ما هو مُحاورة بأسرار خاصّة مع الرسول وأمناء الوحي»[2]، ولم يزد على ذلك بشيء.

كذلك ذهب إلى الوجهة ذاتها الطباطبائي في «الميزان» عند حديثه عن سورة «طٰه»، حيث قال بعد مناقشة عدد من الوجوه وردّها: «الحق في الحُروف المُقطّعة في فواتِح السُور، أنّها تحمل معاني رمزية ألقاها الله إلى رسوله»[3]. لكن سبق وأن مرّ علينا إجمالاً أنّ للطباطبائي رؤية أو نظرية خاصّة في تفسيرها؛ فكيف يتّسق ذلك والقول برمزيتها إلى معانٍ خاصّة؟ الحقيقة أنَّ الطباطبائي بقي وفيّاً لنظره هذا، عندما عرض لتفسير الحُروف المُقطّعة على نحو تفصيليّ مطلع سورة الشُّورى، إذ بقي ملتزماً برمزّيتها، لكن غاية ما هُناك أنه يقول بإمكان استشعار معنىً لها ناشئ عن طبيعة العلاقة بينها وبين مضمُون السورة التي تُفتح بها، وذلك انسجاماً مع المنطق الذي يُميّز في الرموز والعلوم الخاصّة بين ما يكون مُستأثراً بالله ونبيه وأهل بيته، لم يُعلّمونه أحداً سواهم، وبين ما يُمكن تعلّمه منهم بطريق خاصّ.

وعلى التقديرَين، فإنَّ الطباطبائيّ لايجزم بمعناها، وإنّ ما يسوقه هو المراد منها، بل يتبنّى رمزّيتها مع إمكان استشعار معنىً لها يسوقه

(1) روح المعاني، ج1، 104.
(2) آلاء الرحمن في تفسير القرآن الكريم، ج1، ص143.
(3) الميزان في تفسير القرآن، ج14، ص127.

على سبيل الحدس. وبتعبيره: «ويستفاد من ذلك أن هذه الحُروف رموز بين الله سُبحانه وبين رسوله (ص)، خفيّة عنّا لاسبيل لأفهامنا العادية إليها، إلا بمقدار أن نستشعر أن بينها وبين المضامين المُودعة في السُور ارتباطاً خاصّاً»[1].

المناقشة

الحقيقة أنّ ما يذهب إليه هذا التيار من رمزية الحُروف المُقطّعة وإنّها سرّ بين الله (سبحانه) ورسوله، هي مجرّد دعوى لا يسندها دليل، وما ذكروه لتأييدها لا يزيد على كونه نصوصاً غير تامّة سنداً ولا دلالة.

أبرز ما ذكروه على هذا الصعيد، هو كلام منسُوب للإمام أمير المؤمنين (ع)، يقول فيه: «إنّ لكلّ كتاب صفوة، وصفوة هذا الكتاب حُروف التهجّي». كذلك كلام منسُوب إلى أبي بكر، يقول فيه: «لله في كل كتاب سرّ، وسرّه في القرآن أوائل السُور». وكذلك كلام عن الشعبي، جاء فيه: «سرّ الله تعالى فلا تطلبوه»[2]. كما احتجّ بعضهم عليه ببعض الوجوه اللغوية الّتي تحتمل النقاش[3].

ممّا أضافه الإمام إلى هذه النصوص في الاستدلال على رأيه، هو حديث سفيان الثوري، عن الإمام الصادق (ع)، حيث قال مُستنداً إليه: «وثَمَّ في حديث سفيان الثوري إشارة إلى رمزي ـ [تّها]»[4]. فقد توجّه سُفيان إلى الإمام يسأله عن معنى قوله الله عزّ وجل: «ألم، والمص، وألر، والمر، وكهيعص، وطه، وطس، وطسم، ويس، وص، وحم،

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج18، ص9.

(2) يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، ج1، ص68؛ التفسير الكبير، ج2، ص3؛ روح المعاني، ج1، ص100.

(3) يُنظر: الحُروف المقطّعة في القرآن الكريم، ص26 فما بعد.

(4) الأربعون، ص351.

وحمعسق، وق، ون؟»، فأجابه (ع) بحديث طويل، جاء في بعضه: «أمّا (ألم) في أوّل البقرة، فمعناه: أنا الله المُلك. وأمّا (ألم) في أوّل آل عمران، فمعناه: أنا الله المجيد. و(المص)، معناه: أنا الله المُقتدر الصادق. و(الر)، معناه: أنا الله الرءوف. و(المر)، معناه: أنا الله المُحيي المُميت الرازق. و(كهيعص)، معناه: أنا الله الكافي الهادي الولي العالِم الصادق الوعد. وأمّا (طه) فاسم من أسماء النبيّ (ص)، ومعناه: يا طالب الحق الهادي إليه... وأما (ص) فعين تنبع من تحت العرش، وهي الّتي توضّأ منها النبي (ص) لما عُرج به» إلى آخر ما جاء في الرواية[1].

في كلّ الأحوال، هذا الوجه وإن كان ليس بعيداً في نفسه، إلا أنه يحتاج إلى الدليل. وإلا يبقى كبقيّة الوجوه والاحتمالات والحُدوس والأفكار والنظريات، الّتي أفرزها الفكر القرآنيّ في هذا المضمار.

من جهة أخرى، تواجه هذه النظرية معارضة من جهات عدّة، منها أنَّ هذه الرمزية تتعارض مع بُنية القرآن وخصائصه من أنّه نور وكتاب هداية وبيان، فالنورية مثلاً تشمل جميع أجزاء الكتاب حتّى الحُروف المُقطّعة، وإن اختلفت مراتب الرؤيا، ومن ثَمَّ لابدّ وأن يكون للإنسان نصيب في فهم معنى هذه الحُروف ولو على مستوى بعض المراتب.

ومن جهات المُعارضة هي تحدّي القرآن الآخرين للإتيان بمثله أو بعشر سُور أو سورة منه، والتحدّي يكون بأمر مفهوم.

ثُمَّ هناك ما أمر به القرآن نفسه وحثّ على التدبّر فيه: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[2]، فهذا الأمر عامّ مُطلق يشمل جميع الآيات دون استثناء بما في ذلك الحُروف المُقطّعة، ولو قال أنصار

---

(1) معاني الأخبار، باب معنى الحُروف المقطّعة، ص22؛ بحار الأنوار، ج89، ص373.
(2) محمد: 24.

النظرية الرمزية بتخصيص ذلك العموم أو تقييد ذلك الإطلاق، لوَجَب عليهم سوق الدليل عليه[1].

يُمكن أن نقدّم بعض الاجتهادات في مواجهة هذه الاعتراضات. لكن علينا أن ننتبه في البدء إلى تنوّع الرُؤى داخل التيار الرمزي، إذ هناك من يقول أنها رموز بين الله ونبيّه لا سبيل لارتقاء الفهم البشري إليها، في حين هناك من يقول برمزيّتها وفي الوقت ذاته يفتح الطريق لمُقاربة معناها عبر الاجتهاد الإدراكي واستخدام العقل، أو من خلال الكشف والشهُود وعبر السير والسلوك، أو بالطريقَين كليهما.

نتذكّر جيّداً ما ذهبت إليه المدرسة الوجوديّة من الإيمان بتفاوت مراتب الفهم بين حدٍّ أقصى يُمثله من خُوطب بالقرآن، وحدّ أدنى يتمثّل بالقاعدة العريضة. على ضوء هذه القاعدة يُمكن تبرير التفسير الرمزي للحُروف المُقطّعة؛ بأنَّ من خُوطب بالقرآن يعرف معناها، ثُمَّ يعلّمها من يشاء أو يفتح طريقاً ولو خاصاً لمعرفة الآخرين بها أو ببعض مراتبها، ليرتفع الإشكال. أمّا إذا قلنا بأنَّ الرمزية لا تعني غلق الطريق تماماً على المعرفة بوجهَيها الإدراكيّ والوجوديّ، فلا مُشكلة عندئذ.

في كتاب «الأربعون» لا يستبعد الإمام أن تكون هذه الرموز بعيدة عن فهم البشر، مُختصّة بمن خُوطب بالقرآن[2]. ثُمَّ يعمد إلى توضيح هذا الجواب على نحو مفصّل في كتاب «كشف الأسرار»، عندما يكتب في جواب من ذهب إلى أنَّ اختصاص التأويل ومعاني أوائل السُور بالله وبالراسخين بالعلم يؤدّي إلى تزعزع النظام الحياتي؛ ما نصّه: «[إنَّ هذا الكلام] يشبه من يقول، إذا لم تُكتب الرياضيات العالية أو [كتاب] القانون لأبي علي [ابن سينا] بلغة الجمهور، فسيبعث ذلك على تخلخل

(1) ينظر في تفاصيل هذه المعارضات: تسنيم، ج2، ص102 فما بعد.
(2) الأربعون، ص351.

النظام الحياتي واضطرابه!». ثُمّ يُضيف موضحاً: «مثل هذا العلم ليس عامّاً، كما أنّه لا يرتبط بالحياة العامّة، بل لا يمكن كتابة أمثال هذه العلوم بصيغة بحيث يستفيد منها عامّة الناس. لقد جاء القرآن والحديث لمختلف طبقات الناس، إذ فيهما علوم يفهمها المختصّين بالوحي، ولا حظّ لبقية الناس فيها. وفيهما علوم لطبقة عالية من العلماء ولا نصيب للآخرين فيها قطّ، كما هو حال البراهين الدالّة على تجرّد الواجب وإحاطته القيّومية، فلو أنّكم راجعتم القرآن بتمامه، لما كان بمقدوركم أن تستفيدوا هذه المسائل من القرآن»[1].

على ضوء هذا المنطق يخلُص الإمام إلى أن فواتِح السُور هي رموز تختصّ معرفتها بمن خُوطب بالقرآن ومن يعلّمهم، ولا ضرر بجهل الآخرين بها.

على أنَّ وعي هذه الرُؤية جيّداً يستدعي الإطلالة ولو إجمالاً، على التصوّر الذي تحمله المدرسة العرفانية لعالَم الحُروف.

3 ـ لمحات عن عالَم الحُروف

الحُروف في المدرسة العرفانية عالَم قائم بذاته، يتميّز بمفاهيمه الخاصّة، وله منهجه المحدّد في الفهم. وإذا كانت كلمة الدارسين محلّلين وناقدين تكاد تجمع على أنّ للنص حضوره الفاعل في فكر المسلمين وثقافتهم، فلا ريب أنَّ الحُروف تحظى بمكانة في ثقافة العرفان لا تقلّ عن مكانة النصّ في ثقافة الفكر الإسلاميّ.

استيفاء الرُؤية الوجوديّة عن الحُروف يحتاج إلى بحث مُطوّل لا يقلّ عن حجم أطول الفصول التي مرّت علينا في هذا القسم. ولمّا كان ذلك يُخرجنا عن مدار الدراسة وهدفها الأساسي، فسنكتفي بلمحات

---

(1) كشف الأسرار، ص323.

سريعة مُستفيدين من الفُرصة التي أتاحها لنا البحث في الحُروف المُقطّعة.

يُواجهنا التصوّر الوجوديّ بأنَّ عالَم الحُروف هو تعبير عن أمّة من الأُمم يشملها الخطاب ويطالها التكليف، وفيها رُسل من جنسهم: «إنَّ الحُروف أمّة من الأُمم مُخاطَبون ومكلّفُون، وفيهم رُسل من جنسهم، ولهم أسماء من حيث هم... وعالَم الحُروف أفصح العالَم لساناً وأوضحه بياناً»[1]. وبذلك عندما تُواجهنا المدرسة بتقسيمات لهذا العالَم الخاصّ تشبه في أسلوبها التعاطي مع الكائنات العاقلة، فلا ينبغي حمل ذلك على المجاز، بل هو عين الحقيقة: «واعلم أنّه ما قسّمنا الحُروف تقسيم من يعقل على طريق التجوّز، بل ذلك على الحقيقة. فإنّ الحُروف عندنا وعند أهل الكشف والإيمان حُروف اللفظ وحُروف الرقم وحُروف التخيّل، أُمم من جُملة الأُمم، لصورها أرواح مدبّرة، فهي حيّة ناطقة تُسبّح الله بحمده طائعة ربّها»[2].

للحُروف أقسام كأقسام العالَم[3]، وهي «على أربع مراتب»[4]، إذ منها «ما يلحق بعالَم الجبروت، ومنها ما يلحق بعالَم الملكوت، ومنها ما يلحق بعالَم المُلك»[5]. فالهاء والهمزة يدخُلان في عالَم الجبروت في تصنيف أبي طالب المكّي، بينما تدخل حُروف التاء والثاء والجيم إلى آخره في عالَم الجبروت بحسب تصنيف ابن عربي، على حين تدخل الباء والميم والواو الصحيحة في عالَم المُلك والشهادة وهكذا[6].

---

(1) الفتوحات المكية، ج1، ص58.
(2) المصدر نفسه، ج4، ص90.
(3) المصدر نفسه، ج1، ص58.
(4) المصدر نفسه، ج1، ص52.
(5) الفتوحات المكية، ج4، ص90.
(6) تنظر تفاصيل هذه العوالم وتصنيفاتها: الفتوحات المكية، ج 1، ص52، 58 ومواضع أخرى.

علم الحُروف في هذه المدرسة هو العلم العيسوي (نسبة إلى عيسى (ع)) بامتياز: «إنّ العلم العيسوي هو علم الحُروف. ولهذا أعطي النفخ، وهو الهواء الخارج من تجويف القلب الذي هو روح الحياة، فإذا انقطع الهواء في طريق خروجه إلى فم الجسد سُمّي مواضع انقطاعه حروفاً، فظهرت أعيان الحُروف، فلمّا تألّفت ظهرت الأعيان الحسيّة في المعاني»[1].

على هذا فإنَّ ظاهرة اللغة هي ظاهرة إلهية، بشرط أن نُدرك العمق الكائن وراء حُروف لغتنا الإنسانية، فهذه الحُروف الّتي نتداول بها لُغتنا هي أجسام أو صُوَر، لها ما وراؤها أسماء أو ملائكة تحفظها في عالَم الأرواح، وتلك الملائكة هي أرواح هذه الحُروف التي ننطقها، وهذه الحُروف أجساد تلك الأرواح، والفعل للأرواح، ولولاها لما ظهر فعل من الحرف: «جميع الأسماء الإلهيّة المُختصّة بهذا الإنسان الموصوف بهذه الصفة الّتي ينْزل بها هذه المنازل، معلومة مُحصاة. . . ولكلّ اسم من هذه الأسماء روحانية ملك تحفظه وتقوم به وتحفظها، لها صُور في النفس الإنساني تُسمّى حُروفاً في المخارج عند النطق وفي الخطّ عند الرقم، فتختلف صورها في الكتابة ولا تختلف في الرقم، وتُسمّى هذه الملائكة الروحانيات في عالَم الأرواح، بأسماء هذه الحُروف، فلنذكرها على ترتيب المخارج حتّى تعرف رتبتها، فأوّلهم ملك الهاء ثُمَّ الهمزة، وملك العين [إلى أن يأتي على تعدادها حتّى آخرها]. . . وهذه الملائكة أرواح هذه الحُروف [الّتي ننطقها]، وهذه الحُروف [الّتي ننطقها] أجساد تلك الملائكة لفظاً وخطاً بأيّ قلم كانت.

فبهذه الأرواح تعمل الحُروف لا بذواتها، أعني صورها المحسُوسة. . . فلا يتخيّل أنَّ الحُروف تعمل بصورها، وإنّما تعمل

---

(1) الفتوحات المكية، ج 1، ص168.

بأرواحها، ولكلّ حرف تسبيح وتمجيد. . . والحرف لولا الروح ما ظهر منه فعل»[1].

هذه الحُروف تتوازى في حقيقتها الوُجودية ومراتبها مع الوُجود ومراتبه، إذ مراتب الوُجود بعدد الحُروف، وعدد الحُروف بعدد مراتب الوُجود: «فأمّا حصر العالَم على عدد الحُروف، من أجل النفس، في ثمانية وعشرين لا تزيد ولا تنقُص»[2]. ثُمَّ يعدّ تلك المراتب ثماني وعشرين مرتبة بأسمائها على عدد الحُروف.

وإذا كانت الحُروف المُقطّعة الأربعة عشر في أوائل السُور[3]، تكتسب صفة الحُروف الخاصّة، فإنَّ الباء تُمثّل خلاصة خاصّة الخاصّة دون غيرها من الحُروف، فـ«بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد من المعبود»[4]. ومن خصائص هذه الحُروف أيضاً، أنَّ لها ظاهراً وباطناً. وهذا ممّا ينسجم مع الرؤية الكونيّة العامة للمدرسة من جهة، ومع رؤيتها الخاصّة للحُروف من جهة أخرى: «إنَّ هذه الحُروف الأربعة عشر الّتي في أوائل السُور، كل حرف منها له ظاهر وهو صورته، وله باطن وهو روحه»[5].

موقف الإمام

ينسجم الإمام في رؤيته للحُروف مع هذا التصوّر تمام الانسجام. وهذا هو مُقتضى الانتماء إلى المدرسة ومن لوازم تبنّي أصولها ومرتكزاتها.

---

(1) الفتوحات المكية، ج 2، ص448.

(2) المصدر نفسه، ج2، ص395.

(3) عدد الحُروف المقطّعة التي افتُتحت بها السُور التاسعة والعشرين، هو (78) حرفاً مع التكرار، وأربعة عشر حرفاً بحذف التكرار.

(4) الفتوحات المكية، ج1، 102.

(5) الفتوحات المكية، ج2، ص449.

بين أيدينا نصّ فذّ يختزل الرُؤية بأكملها، ويعبّر عنها بإيجاز، حيث يكتب الإمام معبّراً عن قناعته بعالَم الحُروف: «يُعرف من هذه الأخبار وغيرها ممّا رُوي في الأبواب المختلفة، إن عالَم الحُروف عالَم قبال العوالِم كلّها، وترتيبها أيضاً مُطابق مع ترتيبها. فالألف كأنّه يدل على واجب الوجود، والباء المخلوق الأوّل، وهو العقل الأوّل والنور الأوّل، وهو بعينه نور نبيّنا (ص) وسلّم»[1].

ثَمّ نماذج كثيرة في تُراث الإمام تنسجم مع منهجيّة أسرار الحُروف، يُزاوج فيها بين الرؤية العرفانية للحروف وبعض المأثور. من ذلك، ما جاء من أنَّ سورة الفاتحة فيها كل الكتاب، وهي باعتبار في البَسملة، والأخيرة باعتبار في باء البسملة: «لكون فاتحة الكتاب فيها كلّ الكتاب، والفاتحة باعتبار الوجود الجمعي في (بسم الله الرحمن الرحيم)، وهو [الوجود الجمعي] في باء بسم الله، وهو في نقطة تحت الباء. قال علي (ع): أنا النقطة[2]. وورد: بالباء ظهر الوجود، وبالنقطة تميّز العابد من المعبود»[3].

---

(1) شرح دعاء السحر، ص 28 ـ 29. ويُلحظ أنّه بالإضافة إلى انسجام هذا الرأي مع المدرسة العرفانية، فهو يلتقي كذلك مع التفسير الذي تبنّاه ابن سينا للحُروف المقطّعة، وأفرد له رسالة خاصّة نالَت استحسان صدر الدين الشيرازي. ففي تفسيره ذهب الشيخ الرئيس إلى أنّ الألف ينبغي أن يدلّ في ترتيب أبجد هوّز على الباري لأنّه أوّل الموجودات، والباء على العقل وعالَمه لأنّه يتلوه في الموجود، والجيم على النفس وعالمها، والدال على الطبيعة وعالَمها، وهكذا إلى آخر ما ذكره من تفاصيل وأحوال. يُنظر: الرسالة النوروزية لابن سينا، نقلاً عن: تفسير القرآن الكريم، الشيرازي، ج6، ص15 فما بعد.

(2) ينظر في مصدر الحديث: ينابيع المودة، القندوزي، مؤسّسة الأعلمي، بيروت، ج1، الباب الرابع عشر، في غزارة علمه (ع)، ص68.

(3) شرح دعاء السحر، ص 88 ـ 89. وقد مرّ علينا قبل ذلك مصدر نص: «بالباء ظهر الوجود» في «الفتوحات المكية»، لكن الإمام يذكر أن هذا النص هو ممّا ورد في بعض الأخبار من طريق أهل البيت (ع). يُنظر: شرح دعاء السحر، ص 29.

في الاتجاه نفسه وتعزيزاً لما مرّ، نقرأ أيضاً: «ولهذا روي عن أمير المؤمنين وسيّد الموحدين صلوات الله عليه: إنّ كل ما في القرآن في الفاتحة، وكل ما في الفاتحة في بسم الله الرحمن الرحيم، وكل ما فيه في الباء، وكل في الباء في النقطة وأنا نقطة تحت الباء»[1].

كما كتب أيضاً في تفسير البسملة بمنهجية أسرار الحُروف: «قال بعض أعاظم المشايخ من أهل السير والمعرفة رضوان الله عليه في كتابه الموسوم بـ(أسرار الصلاة)[2] في تفسير (بسم الله الرحمن الرحيم) بحسب أسرار الحُروف بعد ذكر أخبار، منها ما رُوي في الكافي والتوحيد والمعاني، عن العيّاشي، عن أبي عبد الله الصادق (ع): الباء بهاء الله، والسين سناء الله والميم مجد الله. والقمّي، عن الباقر والصادق والرضا (ع) مثله، ولكن بدّل (مجد الله) ملك الله»[3]. ثمّ ذكر نص عبارة صاحب «أسرار الصلاة» عن الحُروف، ممّا أتينا على نقله قبل قليل، دون أن يعترض عليها، وإن ناقشه في مسائل أخرى، ممّا يدلّ على انسجامه مع هذا المنحى.

في موضع آخر يتناول الإمام، الاسم الأعظم في اللفظ والعبارة والحُروف بعد أن تحدّث عنه كحقيقة وجوديّة، فكان ممّا ذكره: «وأمّا حقيقته بحسب اللفظ والعبارة، فعلمه عند الأولياء المرضيّين والعلماء الراسخين، ومخفيّة عن ساير الخلق. وما ذكر من حرف الاسم الأعظم أو كلماته في كُتب القوم من العرفاء والمشايخ، إمّا من الآثار الصحيحة أو من أثر الكشف والرياضة عند الخلوص عن دار الوحشة والظلمة، كما

(1) شرح دعاء السحر، ص 133.

(2) هو الشيخ جواد ملكي التبريزي، أمضى شطراً من حياته في النجف الأشرف، ثم قفل عائداً إلى إيران سنة 1320هـ، حيث توفى فيها سنة 1343هـ. من مؤلفاته: أسرار الصلاة، المراقبات، رسالة لقاء الله.

(3) شرح دعاء السحر، ص 28.

نقل عن الشيخ مؤيّد الدين الجندي أحد شُرّاح (الفصوص) من أسماء هذا الاسم، هو: الله المُحيط والقدير والحيّ والقيّوم، ومن حروفه: أ، د، ذ، ر، ز، و».

ثُمَّ نقل كلام ابن عربي في دلالات هذه الحُروف عليه، بقوله: «وقال الشيخ الكبير في (الفتوحات): (الألف) هو النفس الرحماني الذي هو الوجود المنبسط، و(الدال) حقيقة الجسم الكلّي، و(الذال) المتغذّي، و(الراء) الحسّاس المُتحرّك، و(الزاء) الناطق، و(الواو) حقيقة المرتبة الإنسانية، وانحصرت حقائق عالَم المُلك والشهادة المُسمّى بعالَم الكون والفساد في هذه الحُروف. انتهى كلامه»[1].

هذه اللّمَحات والنصوص التي سُقناها على نحو عابر، تدلّل على انسجام الإمام مع الرؤية العرفانية لعالَم الحُروف، التي أنتجت فيما أنتجته تفسيره الخاص للحُروف المُقطّعة وفواتِح السُور.

(1) شرح دعاء السحر، ص ص131.

الفصل العاشر

سـلامـة القرآن من التَحـريف

حفَل التاريخ الفكري للمسلمين باشتباك البُعدَين العلميّ والأيديولوجيّ على مستوى قضايا مهمّة قرآنيّة وغير قرآنيّة، على النحو الّذي تغلّبت فيه بواعث الصراع الأيديولوجي ذي الصبغة السياسيّة أو المذهبيّة، واستطاعت أن تجمّد روح البحث العلميّ في هذه القضايا وتغيّبها أو تدفع بها إلى الهامش على أقل التقدير.

ربّما كان الصراعَ الّذي احتدَم حول خَلق القرآن، وفيما إذا كان كلام الله مُحدَثاً أم قديماً هو المثال الأبرز الّذي يكشُف عن تغذية أروقة السياسة لمادة الاختلاف العلميّ حيال هذا الموضوع، لما يخدُم متبنّياتها الأيديولوجية واختياراتها الاجتماعية والثقافية. بيد أنّه بالتأكيد لم يكن المثال الوحيد إذ برزت إلى جوار ذلك وقبله وبعده أمثلة كثيرة من قبيل تأسيس مرجعية علميّة خاصّة باسم مرجعية الصحابة، والقضاء والقدر والموقف من الحرّية والفعل الإنساني، وعقيدة الإرجاء وصلتها بالتسويغ لسياسة عدم مواجهة الظلمة وتبرير منهج الطاعة والصمت والاستخذاء، وقضية العقل ومكانته في الدين والحياة، وقضية القيم الجهادية والأخلاقية مثل الصبر والتوكّل والزُهد ومحاولة تفريغ معناها عبر أنماط التصوّف المُنحرف إلى عشرات بل مئات القضايا والمسائل الأخرى.

على الصعيد القرآنيّ كانت مسألة التحريف هي واحدة من أبرز المسائل الّتي دخلت مضمار الصراع الأيديولوجي بوجهَيه السياسي والمذهبي، على مرّ تاريخ المسلمين، وهي لا تزال حين تُثار تُثارُ بدوافع التحيّز السياسي والمواجهة المذهبية، أكثر من كونها مسألة تتطلّب الدراسة الهادئة والبحث العلمي المُحايد النَزيه.

طبيعي ذلك لا يعني خلوّها من الأساس العلمي بقدر ما يعني تغليب دوافع الصراع السياسيّ والمذهبيّ على وجهها العلمي، بحيث تكتسب أبعاداً مضخّمة لا تستحقّها من دون تلك الدوافع، حتّى إنّها لو تُركت وشأنها لأمكن حسمها بقليل من الجُهد العلميّ ومن دون ضجيج، خاصّة عندما نأخذ بنظر الاعتبار الحصيلة التالية الّتي انتهى إليها باحث معاصر: «وشُبهة التحريف ـ بعد هذا ـ من الشُبَه الّتي لاتستحق أن يُطال فيها الحديث لكونها شُبهة في مقابل البديهة»[1].

لقد توفّر الفكر الخمينيّ على مُعالجة قضيّة التحريف في مواضع متعدّدة من كُتب الإمام ونصُوصه، مع إيماءات سجّلها من بعيد إلى الإشكاليات السياسيّة والمذهبية الّتي اكتنفتها، الأمر الذي دفعنا للوُقوف عليها في هذا الفصل، لاسيّما مع انطلاق بعض الأصوات الناتِئة الّتي حاولت النفوذ عبر هذه المسألة للتحريض ضدّ المشروع الإحيائي الخمينيّ، عامدة إلى السلاح القديم ذاته المتمثّل بإخفاء دوافعها في الصراع السياسي ـ المذهبي عبر خلطها مع الأُسس العلمية للبحث في الموضوع.

على هذا سيتناول هذا الفصل من الدراسة، مقُولة التحريف عبر المحاور الثلاثة التالية:

---

(1) الأصول العامّة للفقه المقارن، محمّد تقي الحكيم، ص114.

1 ـ الخلفية التأريخية الّتي تمرّ على تأريخ المسألة سريعاً، وتركّز على موقف شيعة أهل البيت (ع) منها.

2 ـ مناهج الاستدلال المتّبعة في دراستها لإثبات سلامة القرآن من التحريف.

3 ـ نفي التحريف عند الإمام الخمينيّ.

1 ـ الخلفية التأريخية

لا نعرف بالضبط متى أُثيرت مسألة التحريف في بُعدها العلميّ، ومتى دخلت نطاق التوظيف الذي حوّلها إلى أداة في الصراع السياسي والمذهبي. لكن مُراجعة إلى كُتب الحديث بما في ذلك «الصحيحَين»[1] تُومئ إلى أنَّ بذورها ترتدّ إلى القرون الأُولى، بل ثَمَّ مزاعم تُعيدها إلى العصر الأوّل الذي تلا غياب النبيّ (ص) عن الأمّة، إذ فيها ما ينسب قصّة التحريف إلى الصَحابة أو إلى أئمة أهل البيت (ع) عبر نصوص وروايات منسوبة إليهم.

بيدَ أنَّ ذلك كلّه لا ينبغي أن يدفعنا إلى الفرح أو الرضا عن النفس

(1) لقد وردت هذه الأحاديث في صحيحَي البخاري ومُسلم، ومُسند أحمد والطبراني، ومُستدرك الحاكم، وكنْز العمّال وغيرها. كما سجّل السجستاني في كتاب «المصاحف» اختلاف مصاحف الصحابة بالزيادة والنقيصة. إلا أنَّ ذلك كلّه لا يُعبأ به، ولانعرف أحداً من المسلمين عمل بمفاده رغم وجوده في بطون الكُتب.
ينظر في استعراضه ومناقشته: آلاء الرّحمن في تفسير القرآن، الشيخ محمد جواد البلاغي، طبعة مؤسسة البعثة (قم 1420هـ)، ج1، الفصل الثاني من مقدّماته التفسيرية، ص49 ـ 71؛ الأصول العامة للفقه المقارن، ص107 ـ 117؛ البيان في تفسير القرآن، ص218 ـ 239، 257 ـ 278؛ التحقيق في نفي التحريف السيد علي الحسيني الميلاني، منشورات الشريف الرضي، ص151 ـ 259؛ نقض الوشيعة أوالشيعة بين الحقائق والأوهام، السيّد محسن الأمين العاملي، ط4، مؤسّسة الأعلمي للمطبوعات، بيروت 1403هـ ، ص164 ـ 168.

باتهام كل طرف الطرف الآخر بأنَّ مصادره تحوي نصُوصاً وروايات دالّة على التحريف. فالمسألة ترتبط بكرامة القرآن، وبكتاب المسلمين كلّ المسلمين، ومن ثَمَّ فإنَّ الخسارة في مثل هذه المُهاترات ـ حين تقع ـ تعود عليهم بأجمعهم. وينبغي لمن يرتاح إلى منطق الاحتجاج بروايات منسوبة إلى الصحابة أو أئمّة أهل البيت دالّة على تحريف كتاب الله، أن يلتفت إلى اللوازم الخطيرة المترتّبة على ذلك. فبثبوت التحريف تبطُل حُجّية القرآن، وببطلان حُجّة القرآن تذهب النبوّة سدىً ويتحوّل الدين الإسلاميّ إلى هباء، وحينئذ ماذا يُغني قولنا: «إنَّ رجُلاً في تأريخ كذا ادّعى النبوّة وأتى بالقرآن مُعجزة، أمّا هو فقد مات وأمّا قرآنه فقد حُرّف؟»[1].

إنّ القول بالتحريف لا يُبطل القرآن وحده، بل يمحَق الإسلام برمّته؛ لأنَّ القرآن أساس هذا الدين، أجارنا الله من هذا المنحدر المريع، والقول الشنيع!

ما يهمّنا من أمر التحريف هو إجماع المسلمين على عدم وقوع الزيادة في القرآن، وإنّ الاختلاف الذي ثار يتناول التحريف بالنقيصة، حيث أثبته قوم ونفاه آخرون، والنُفاة هم الأغلبية الغالبة من المسلمين الّتي عليها المعوّل، حتّى سجّل باحث قرآنيّ: «المعروف بين المسلمين عدم وقوع التحريف في القرآن، وأنَّ الموجود بأيدينا هو جميع القرآن المُنْزل على النبي الأعظم (ص)»[2]. أمّا حاضراً فلا نعرف من أهل القبلة من يقول بالتحريف لا بالزيادة ولا بالنقيصة، هذا إذا أغضينا النظر عن لغة التخرّصات والاتهامات الرخيصة.

---

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج12، ص114.

(2) البيان في تفسير القرآن، الخوئي، ص218.

شهادات للقُدماء

مادام الأمر كذلك، نمرّ على نصوص سريعة تكشُف أنّ الخلفية التاريخية الّتي يقوم عليها الخطّ العام لشيعة أهل البيت (ع)، هي نفي التحريف ببعدَية. فما خلا عدّة أقوال شاذّة لايخلو عنها فريق، هناك ما يشبه الإجماع، بل إجماع على ذلك.

أمّا النصُوص، فهي:

1 ـ يقول الشيخ محمّد بن على بن بابويه الملقّب بالصدوق (ت: 381هـ): «اعتقادنا أنَّ القرآن الذي أنزله الله على نبيه (ص) وسلم هو ما بين الدفتين، وهو ما في أيدي الناس، ليس بأكثر من ذلك... ومن نَسَب إلينا أنا نقول أنّه أكثر من ذلك فهو كاذب»[1]. ثُمَّ يسوق عدداً من الأدلّة لإثبات صحّة رأيه.

2 ـ يقول الشيخ محمّد بن محمّد بن النعمان البغدادي الملقّب بالمُفيد (ت: 413هـ): «لا شكَّ أنَّ ما بين الدفتين من القرآن كلام الله تعالى وتنْزيله، وليس فيه شيء من كلام البشر... وأنَّ الخبر قد صحَّ عن أئمّتنا (ع) أنهم أمروا بقراءة هذا الذي بين الدفتَين، وأن لا نتعدّاه إلى زيادة ولا نقصان منه، فقد تعبّدنا بذلك..

وأمّا ما ورد من أحرف تزيد على الثابت في المصحف المتداول فقد نُهينا عن قراءته؛ لأنّه لم تأتِ على التواتر، وإنّما جاءت بها الآحاد، وقد يغلط في ما ينقله، فلذلك وقفنا في تلك الأخبار ولم نعدل عمّا في المصحف الظاهر المتداول بين المسلمين»[2].

---

(1) رسالة الاعتقادات، المطبوعة مع شرح الباب الحادي عشر، ص93.

(2) المسائل السرويّة للشيخ المُفيد، نقلاً عن: نظرات في تُراث الشيخ المفيد، السيّد =

3 ـ يُسجّل الشريف المرتضى علي بن الحسين الموسويّ (ت: 436) تلميذ المفيد، ما نصّه: «إنَّ العلم بصحّة نقل القرآن كالعلم بالبلدان، والحوادث الكبار، والوقائع العظام، والكُتب المشهورة، وأشعار العرب المسطورة، فإن العناية اشتدّت والدواعي توفّرت على نقله وحراسته، وبلغت إلى حدّ لم يبلغه في ما ذكرناه، لأنَّ القرآن مُعجزة النبوّة، ومأخذ العلوم الشرعية والأحكام الدينية، وعلماء المسلمين قد بلغوا في حفظه وحمايته الغاية، حتّى عرفوا كل شيء اختلف فيه إعرابه وقراءته وحروفه وآياته، فكيف يجوز أن يكون مغيّراً أو منقُوصاً مع العناية الصادقة والضبط الشديد؟!»[1].

4 ـ أمّا تلميذ المُفيد الآخر الشيخ محمّد بن الحسن الطوسي (ت: 460هـ) الملقّب بشيخ الطائفة، فقد كَتب مقدّمة تفسيره الذائع، يقول: «وأمّا الكلام في زيادته ونقصانه فممّا لا يليق به أيضاً، لأنَّ الزيادة فيه مُجمع على بطلانها، والنقصان منه، فالظاهر أيضاً من مذهب المسلمين خلافه. وهو الأليق بالصحيح من مذهبنا، وهو الذي نصره المرتضى رحمه الله، وهو الظاهر في الروايات»[2].

= محمّد الحسيني الجلالي، المؤتمر العالمي لألفية الشيخ المفيد، قم 1413هـ ، ص283، 284. كما تناول المسألة ذاتها في رسالة المسائل العكبرية. أنظر المصدر نفسه، ص337 ـ 338. وكذلك عالج الموضوع نفسه بشيء من التفصيل في كتابه: أوائل المقالات في المذاهب المختارات، الطبعة التي نشرتها مكتبة داوري القمية، ص93 ـ 95.

(1) هذا ما نقله الطبرسي في تفسيره عن السيد المرتضى في رسالة جواب المسائل الطرابلسيات. يُنظر: مجمع البيان في تفسير القرآن، دار مكتبة الحياة، بيروت، ج1، ص31. ويبدو أنّ المرتضى كان متشدّداً في موقفه هذا حتّى نسبُوا إليه أنّه كان يكفّر من زعم أن القرآن بُدّل أو زيدَ فيه أو نقُص منه، كما نقل ذلك ابن حجر العسقلاني في «لسان الميزان» عن ابن حزم. يُنظر: التحقيق في نفي التحريف عن القرآن الشريف، ص18.

(2) البيان في تفسير القرآن، الشيخ محمّد بن الحسن الطُوسي، دار إحياء التُراث العربي، بيروت، ج1، ص3.

5 ـ كتب الشيخ الفضل بن الحسن الطبرسي (ت: 548هـ) في تفسيره، ما نصّه: «ومن ذلك الكلام في زيادة القرآن ونُقصانه، فإنّه لا يليق بالتفسير. فأمّا الزيادة فمُجمع على بطلانه، وأمّا النقصان منه فقد روى جماعة من أصحابنا وقوم من حشويّة العامّة أنَّ في القرآن تغييراً ونُقصاناً، والصَحيح من مذهب أصحابنا خلافه، وهو الّذي نصره المرتضى قدّس الله روحه واستوفى الكلام فيه غاية الاستيفاء في جواب المسائل الطرابلسيات»[1]. ثمَّ نقل كلام المُرتضى الّذي جئنا على بعضه قبل قليل.

6 ـ وصل إلى الحسن بن يُوسف بن المطهّر الملقّب بالعلامة (ت: 726هـ)، سؤال جاء فيه: ما يقول سيّدنا في الكتاب العزيز، هل يصحّ عند أصحابنا أنّه نقُص منه شيء أو زيدَ فيه، أو غيّر ترتيبه أم لم يصحّ عندهم شيء من ذلك؟ فأجاب عليه بما نصّه: «الحقّ أنّه لا تبديل ولا تأخير ولا تقديم فيه، وإنّه لم يزد ولم ينقُص، ونعوذ بالله تعالى من أن يعتقد مثل ذلك وأمثال ذلك، فإنّه يوجب التطرّق إلى مُعجزة الرسول (ص) المنقولة بالتواتر»[2].

هكذا تمتدّ القائمة لتستوعب من رجال السلف أعظمهم منْزلةً وأكثرهم مكانة[3].

(1) مجمع البيان في تفسير القرآن، الشيخ أبو علي الفضل بن الحسن الطبرسي، ج1، ص30 ـ 31.

(2) أجوبة المسائل المهناوية، العلامة الحلّي، ص121، نقلاً عن: التحقيق في نفي التحريف، ص21.

(3) يلاحظ رصد شهادات هؤلاء الأعلام وكلماتهم: التحقيق في نفي التحريف، ص16 فما بعد؛ آلاء الرّحمن في تفسير القرآن، ج1، ص63فما بعد؛ نقض الوشيعة، ص160فما بعد.

شهادات للمحدَثين

أمّا من المحدَثين والمُعاصرين فبودّي أن أستفيد من هذه الفُرصة لتسجيل شهادات عدد منهم، كما يلي:

1 ـ الشيخ محمّد جواد البلاغي (ت: 1352هـ) في مُقدّمات تفسيره «آلاء الرّحمن». وأهميّة البلاغي تعود إلى منهجه التأسيسي في تناول موضوع التحريف وإشباعه بحثاً من جوانبه الرئيسة، بحيث تحوّلت دراسته إلى حجر أساس لمن جاء بعده، واستحقّت تمجيد جُلّ من عرض للموضوع بعده بما في ذلك الإمام الذي أثنى عليها، على ما ستأتي الإشارة إليه لاحقاً.

2 ـ الشيخ محمّد حُسين كاشف الغطاء (ت: 1373هـ) الّذي كَتب في كتابه الشهير «أصل الشيعة وأصولها»، ما نصّه: «وإنَّ الكتاب الموجود في أيدي المسلمين هو الكتاب الذي أنزله الله إليه للإعجاز والتحدّي، ولتعليم الأحكام وتمييز الحلال من الحرام، وإنّه لا نقص فيه ولا تحريف ولا زيادة، وعلى هذا اجماعهم [الشيعة]. ومن ذَهب منهُم أو من غيرهم من فِرَق المُسلمين إلى وجود نقص فيه أو تحريف، فهو مُخطئ... والأخبار الواردة من طُرقنا أو طُرقهم الظاهرة في نقصه أو تحريفه ضعيفة شاذّة، وأخبار أحاد لا تُفيد علماً ولا عملاً، فأمّا أن تُأوَّل بنحو من الاعتبار، أو يُضرب بها الجدار»[1].

3 ـ السيّد مُحسن الأمين العاملي (ت:) الّذي تناول الموضوع بشيء من التفصيل في ردّه على موسى جار الله، بعد أن ادّعى الأخير إجماع كُتب الشيعة على التحريف، فقال في جوابه: «دعوى إجماع كُتب

(1) أصل الشيعة وأصولها، الشيخ محمّد الحسين آل كاشف الغطاء، تحقيق علاء آل جعفر، طبعة مؤسسة الإمام علي، 1415هـ ، ص220.

الشيعة على ذلك زور وبُهتان، بل كُتب المحقّقين ومن يُعتني بقولهم من علماء الشيعة مُجمعة على عدم وقوع تحريف في القرآن لا بزيادة ولا بنقصان. وتفصيل الكلام في ذلك أنّه اتّفق المسلمون كافّة على عدم الزيادة في القرآن، واتّفق المحقّقون وأهل النظر ومَن يُعتدّ بقوله من الشيعيّين والسُنيّين على عدم وقوع النقص. ووردت روايات شاذّة من طريق السُنيّين ومن بعض طُرق الشيعة تدلّ على وقوع النقص ردّها المُحقّقون من الفريقَين واعترفوا ببُطلان ما فيها، وسبقها الإجماع على عدم النقص ولحقها، فلم يبق لها قيمة»[1].

4 ـ السيّد عبد الحسين شرف الدين (ت: 1377هـ)، حيث كَتب في جواب المسألة الرابعة من مسائل مُوسى جار الله أيضاً، الّتي نَسَب فيها إلى الشيعة القول بتحريف القرآن، ما نصّه: «نعوذ بالله من هذا القول، ونبرأ إلى الله تعالى من هذا الجهل. وكلّ من نَسَب هذا الرأي إلينا جاهل بمذهبنا أو مُفتَر علينا، فإنَّ القرآن العظيم والذكر الحكيم مُتواتر من طُرقنا بجميع آياته وكلماته وسائر حروفه وحركاته وسكناته تواتراً قطعيّاً عن أئمّة الهُدى من أهل البيت (ع). . . وأئمّة أهل البيت كلّهم أجمعون رفعوه إلى جدّهم رسول الله (ص) وسلّم، عن الله تعالى، وهذا أيضاً ممّا لا ريب فيه». ثُمَّ يُضيف بعد تفصيل: «وكان القرآن مجموعاً أيّام النبي (ص) وسلّم على ما هو عليه الآن من الترتيب والتنسيق في آياته وسُوره وسائر كلماته وحروفه، بلا زيادة ولا نقصان، ولا تقديم ولا تأخير، ولا تبديل ولا تغيير» لينتهي بعد عرض مجموعة من الأدلّة، إلى القول: «نعم، لا تخلُو كُتب الشيعة وكُتب السنّة من أحاديث ظاهرة بنقص القرآن، غير أنّها ممّا لا وزن لها عند الأعلام من علمائنا أجمع لضعف سندها، ومُعارضتها بما هو أقوى منها سنداً وأكثر

(1) نقض الوشيعة أو الشيعة بين الحقائق والأوهام، ص160.

عدداً، وأوضح دلالة، على أنّها من أخبار الآحاد، وخبر الواحد إنّما يكون حُجّة إذا اقتضى عملاً، وهذه لا تقتضي ذلك، فلا يُرجع بها عن المعلوم المقطوع به، فليضرب بظواهرها عرض الحائط»[1].

5 ـ الشيخ محمّد رضا المظفّر (ت: 1383هـ)، الّذي كَتب في مؤلّفه الشهير «عقائد الإماميّة» تحت فقرة: «عقيدتُنا في القرآن الكريم» ما نصّه: «نعتقدُ أنَّ القرآن هو الوحي الإلهي المنْزل من الله. . . وهذا الذي بين أيدينا نتلُوه هو نفس القرآن المنْزل على النبي، ومن ادّعى فيه غير ذلك فهو مُخترق أو مُغالط أو مُشتَبه، وكلّهم على غير هُدى»[2].

2 ـ مناهج الاستدلال

يقُودنا التطواف في دراسات الباحثين ممّن طرق موضوع التحريف وتقصّاه بالدراسة والبحث قديماً وحديثاً، إلى رصد ثلاثة مناهج اتّبعوها في الاستدلال، هي:

أ: **المنهج العقليّ أو الكلاميّ**: وهو الذي يأخذ حُججه من العقل، وأشهر أدلّتهم على هذا الصعيد هي مُعجزيّة القرآن. فما دام القرآن هو المُعجزة الدائمة لخاتم النبيّين، فلابدّ وأن يكون مصوناً ومحفوظاً من الزيادة أو النقيصة، وإلا فإنّ أي ثلب في هذه المُعجزة، يُعرّض النبوّة نفسها إلى الخطر ومن ورائها الإسلام[3]. هذا الدليل يلخّصه أحد

(1) أجوبة مسائل جار الله، ص8 ـ 37 نقلاً عن: التحقيق في نفي التحريف، ص30 ـ 32.

(2) عقائد الإمامية، الشيخ محمد رضا المظفر، تحقيق محمد جواد الطريحي، طبعة مؤسسة الإمام علي، 1417هـ ، ص300.

(3) ينظر مثلاً: تاريخ القرآن، د. محمد حسين علي الصغير، في نطاق بحثه المهمّ عن التحريف، ص153 ـ 178؛ مُوجز علوم القرآن، د. داود العطّار، في بحثه عن المُعجزة وجمع القرآن، ص52 فما بعد؛ بُحوث في تأريخ القرآن وعلُومه، أبو الفضل ميرمحمّدي، ص306 ـ 324. كذلك المصادر الّتي مرَّت إليها الإشارة في الهوامش السابقة.

الباحثين المُعاصرين، بقوله: «إن القرآن نزل على سبيل الإعجاز الدائمي، فوجب حفظه تأبيداً»[1].

سعى بعضهم للاستدلال عقليّاً على عدم التحريف من خلال المقاصد الأساسيّة للقرآن. وملخّص استدلالهم أنَّ القرآن الواقعي الذي أنزله الله (سبحانه) على رسوله (ص) يتوفّر على جُملة من الصفات ككونه قولاً فصلاً، ورافعاً للاختلاف، وذكراً وهادياً ونوراً، ومبيّناً للمعارف الحقيقية والشرائع الفطرية وآية مُعجزة. فمن جهة المعارف الحقيقيّة مثلاً يصف القرآن الله (جلّ جلاله) بأسمائه الحسنى وصفاته العليا، ويصف سنّته في الصُنع والإيجاد، ويصف ملائكته وكُتبه ورسله، ويصف شرائعه وأحكامه، ويصف ما ينتهي إليه أمر الخليقة في المعاد ورجوع الكل إليه سبحانه، ويبيّن تفاصيل ما يؤُول إليه أمر الناس من السعادة والشقاء والجنة والنار وما إلى ذلك ممّا يدخل في مطلق الذكر. ومادام القرآن الذي بين الدفتَين يحوي ذلك جميعاً، ويتّصف بهاتيك الصفات الكريمة بأكملها، فإذن هو القرآن الواقعي النازل من الله (جلّ جلاله) إلى نبيّه الكريم، دون نقص أو زيادة، وهو المطلوب[2].

---

(1) تأريخ القرآن، محمد حسين الصغير، ص170.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ص104 ـ 133 بتلخيص. كما يلخّصه في كتاب آخر بقوله: «أوضح دليل على أنَّ القرآن الذي بأيدينا اليوم هو القرآن الذي نزل على النبيّ الكريم، ولم يطرأ عليه أي تحريف أو تغيير؛ إنَّ الأوصاف التي ذكرها القرآن لنفسه موجودة اليوم فيه كما كان في السابق. يقول القرآن: إنّني نور وهداية... إنّني أُبيّن ما يحتاج إليه الإنسان ويتّفق مع فطرته... إنّني كلام الله تعالى، ولو لم تصدّقوا فليجتمع الإنس والجنّ للإتيان بمثله... إن هذه الأوصاف والمميزات باقية في القرآن».
ينظر: القرآن في الإسلام، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، ترجمة السيد أحمد الحسيني، ص175 ـ 176. لكن هذا الاستدلال يواجه إشكال يرتبط بمصدر الصفات التي أخذها للقرآن وجعلها معياراً للقرآن الواقعي؟ إذ لا ريب أنه أخذها من القرآن الموجود الذي يدور من حوله البحث، والذي يُراد إثبات عدم تحريفه، ليُواجه الدليل مُشكلة الدَور، إلا أن يلجأ إلى ما لجأ إليه الآخرون من إثبات صحّة هذه الآيات التي أخذ =

قد يُمكن أن نُضيف إلى ذلك، ما ألِفته البحوث الأُصولية من التأسيس لحُجّية الظهور، وما ساقته من دراسات انتهت إلى حُجّية ظُهور الكتاب، إذ لا معنى لحُجّية نصوص كتاب محرّف، وإنما يستقيم القول بحُجّية نصُوصه بعد التسليم بتمام صحّته، وهذا ما هو حاصل من بحث حُجّية الظواهر في الكُتب الأُصولية[1].

ب: **المنهج النقلي**: وهو أكثر ذُيوعاً من الأوّل، وقد لجأ فيه الباحثون إلى مناقشة المرويات الّتي تُومئ إلى وجود النقيصة ـ على اعتبار أنَّ هناك إجماعاً على نفي الزيادة ـ ، فاشبعوها تفكيكاً وتحليلاً وبحثاً على مستوى السند والدلالة، لينتهوا إلى أن هذه الأحاديث ضعيفة الأسناد، فهي مراسيل أو مقطوعة الإسناد أو ضعيفتها، لا تُفيد علماً ولا عملاً. وما يسلَم منها من هذه العلل ـ وهو قليل ـ فهو قاصر الدلالة.

ثُمَّ عارضوها بما هو أضبط منها سنداً وأقوى دلالة وأكثر عدداً، لتنتهي بهم حصيلتهم البحثية إلى وجود المجاميع الحديثية التالية:

1 ـ مجموعة الأحاديث الّتي لها دلالة قطعية على نفي التحريف؛ وهي تكفي لمعارضة ما يسلَم من أحاديث الطائفة الأُولى، لما تُفيده من أنَّ القرآن الموجود بين الناس هو القرآن النازل من عند الله سُبحانه.

2 ـ الأحاديث النبويّة الآمرة بالرجوع إلى القرآن عند الفتَن، ولحل عقد المشكلات، ولا معنى لهذه الإحالة مع افتراض عدم سلامة القرآن.

= عنها الأوصاف والمعايير المذكورة، عن طريق أئمّة أهل البيت، ثُمَّ الانطلاق منها لإثبات صحّة بقية ما بين الدفتَين.

(1) بالنسبة إلى الإمام يُنظر: تهذيب الأُصول، تقريرات الإمام بقلم الشيخ جعفر سبحاني، ج2، ص162 فما بعد. كذلك: أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخمينيّ، ج1، ص240 ـ 247.

3 ـ كما استدلوا بحديث الثقلين على سلامة القرآن، إذ لا معنى للأمر بالتمسّك بكتاب محرّف.

4 ـ كما استدلّوا أيضاً بالأخبار الآمرة بعرض الأحاديث والروايات على القرآن، واتخذوها دليلاً على سلامة النص القرآنيّ وبقائه بعيداً عن التحريف.

5 ـ ممّا استدلوا به كذلك مجموعة حاشدة من الروايات تُؤسّس للحكم الفقهي الذي يُفيد وجوب قراءة سورة كاملة من القرآن في الفريضة بعد سورة الحمد، حتّى ذكر بعضهم أن هذا وحده يكفي دليلاً على صيانة القرآن من التحريف.

6 ـ تبرز على هذا الصعيد مجموعة واسعة من الأخبار تتضمّن تمسّك أئمّة أهل البيت (ع) بمختلف الآيات القرآنيّة بما يوافق القرآن الموجود بين أيدينا، والاستدلال أو الاحتجاج أو الاستشهاد بها، ممّا يُعطي مؤشراً حاسماً على سلامة النص القرآنيّ.

من المؤشرات المهمّة الأخرى الّتي لجأ المنهج النقلي إلى استخدامها في بحث الروايات التي تُفيد التحريف، هو احتمال الدسّ فيها، خاصّة وأنَّ هذا الاحتمال قريب جداً تؤيّده الشواهد والقرائن، الأمر الذي يدفع حُجّية روايات التحريف ويُفسد اعتبارها، فلا يبقى لها لاحُجّية شرعيّة ولاعقلانيّة، حتّى ما كان منها صحيح السند؛ لأنَّ «صحّة السند وعدالة رجال الطريق إنّما يدفع تعمّدهم الكذب دون دسّ غيرهم في أصولهم وجوامعهم ما لا يرووه»[1].

على ضوء ذلك كلّه انتهى المنهج النقلي الذي عالج الروايات الّتي تُفيد التحريف تصريحاً أو تلميحاً، إلى إسقاط هذه الروايات عن مستوى

(1) الميزان في تفسير القرآن، ج11، ص115.

الاستدلال لأنَّ الضعف والكذب والتدليس واضح الإمارات في الرُواة، والاضطراب والتناقُض مُتوافر في الأسانيد، وما يسلَم منها عن ذلك، فهو أخبار آحاد مُتناثرة هنا وهناك لا تصلح دليلاً في قضته ولا برهاناً على دعوى[1]، ومن ثَمَّ فهي لا تُفيد علماً ولا عملاً[2]، ومُصادمة للضرورة: «فالحديث عن سلامة القرآن وصيانته من البديهيات، والاعتقاد بخلوّه من الزيادة والنقصان من الضروريات»[3].

ج: **المنهج التأريخيّ**: النقطة الأساسية الّتي يرتكز إليها هذا المنهج تتمثّل في أنَّ القرآن قد جُمع على عهد رسول الله (ص) وكُتِب في حياته وظلّ يتناقل بين المسلمين مُتواتراً جيلاً بعد جيل، بصيغته الّتي جُمع عليها في العهد النبوي دون زيادة أو نقيصة.

لقد استدلّوا على ذلك بأدلّة متعدّدة منها طائفة من الروايات الدالّة على ذلك، وإطلاق لفظ الكتاب على القرآن كما في حديث الثقلَين وما فيه من دلالة على إنه كان مكتوباً مجموعاً؛ لأنَّ لفظ الكتاب ظاهر فيما كان له وجود واحد جمعيّ، ولايُطلق على المكتوب إذا كان مجزّءاً غير مجتمع[4]. كما استدلّوا على جمعه في عهد النبي بحكم العقل، انطلاقاً ممّا للقرآن من عظمة في نفسه، واهتمام النبي (ص) بحفظه وقراءته، واهتمام المسلمين بما يهتمّ به نبيّهم، إذ كل ذلك يُملي عقلاً المبادرة إلى جمعه وتدوينه ولا يسوّغ إهمال أمره مطلقاً.

---

(1) ينظر: تأريخ القرآن، ص159 فما بعد.

(2) ينظر بهذا الشأن: آلاء الرحمن، ج1، ص53 ـ 71؛ البيان في تفسير القرآن، ص246 ـ 254؛ الميزان في تفسير القرآن، ج11، ص107 ـ 108 ومواضع أخرى من بحثه التفصيلي عن صيانة القرآن من التحريف؛ التحقيق في نفي التحريف، ص66 فما بعد، ومصادر كثيرة أخرى مما توفر على معالجة هذه المسألة قديماً وحديثاً.

(3) تأريخ القرآن، ص153.

(4) البيان في تفسير القرآن، ص271.

ممّا استدلّوا به أيضاً إجماع قاطبة المسلمين على ألاّ لاطريق لإثبات القرآن إلا بالتواتر، ومن ثَمَّ فإنّ التسليم بالروايات التي تقول بأن القرآن جُمع فيما بعد على عهد أبي بكر أو عثمان بشهادة شاهدَين وما أشبه يخرُم الاجماع المذكور ويعرّض مقولة لزوم التواتر في القرآن إلى المسألة والشكّ، وهذا ما لا يلتزم به أحد.

كما أضافُوا إلى ذلك آيات التحدّي الّتي تحدّى فيها القرآن المشركين وغيرهم بالإتيان بمثله أو بعشر سُور أو بسورة من مثله؛ ممّا يدلّ على أنَّ القرآن كان بمتناول أيديهم معروف لهم بآياته وسوَرِه، وسُوره مشهورة معروفة متميّزة عن بعضها بعض في الخارج[1]؛ بحيث يُمكن لأيّ واحد منهم تناولها بيسر، وإلا كان التحدّي بغير الموجود وهو لا يصحّ[2].

على هذا يخلص الدليل التأريخي إلى أنَّ القرآن الكريم كان مجموعاً على عهد النبي مدوّناً في حياة رسول الله (ص)، لتسقط بذلك الروايات الّتي تُفيد أنَّ جمعه قد تمّ في عهد الخلفاء لتناقضها فيما بينها من جهة، ولمعارضتها للكتاب والسنّة والإجماع والعقل فيما دلّت عليه من أنَّ القرآن كان مجموعاً في العهد النبوي من جهة أخرى[3].

أجل يسلّم أصحاب المنهج التأريخي بأنَّ عثمان قد جمع القرآن في زمانه، بيد أنَّ هذا الجمع لم يكن بمعنى جمع الآيات والسُور في مصحف، بل بمعنى جمع المسلمين على قراءة واحدة هي الّتي كانت مُتداولة بين المسلمين. وقد يقدّمون قراءات أُخر لمعنى جمع أبي بكر

---

(1) البيان في تفسير القرآن، ص271.

(2) مُوجز علوم القرآن، ص157.

(3) ينظر أيضاً: تأريخ القرآن، الزنجاني.

القرآن لاتتعارض مع مرتكز نظريتهم الدالّة على أنَّ القرآن كان مجموعاً على عهد النبيّ (ص)[1].

على أساس هذه البذرة الصلبة يؤسّس المنهج التأريخي لديموميته، وهو يُسجّل أن القرآن بقي مُتواتراً بين المسلمين مُنذ العهد النبوي حتّى الآن، ينتقل فيمن بعدهم جيلاً بعد جيل دون أن تطال وثاقته التاريخية شائبة أو يتُمّ الطعن بتواتره: «أمّا القرآن الكريم فقد ظلّ ينتقل من جيل إلى جيل بطريقة مُتقنة فذّة فريدة، تعارف الناس عليها، حتّى انتشر من أقصى بلاد المسلمين في شمال غربي أفريقيا، إلى أقصى البلاد الإسلاميّة في جنوب شرقي آسيا. ولم يتّفق لكتاب من التواتر ودقّة النقل ما اتّفق للقرآن الكريم»[2].

ومن النقاط الدقيقة الّتي سنلمسها في نصُوص الإمام الخمينيّ، استناده إلى الدليل التأريخي في تحديد وضع بعض المفردات والألفاظ القرآنيّة، كما ذهب إليه مثلاً في الجزم بأنَّ القراءة الراجِحة بل المتعيّنة في سورة الفاتحة هي ﴿مَـٰلِكِ﴾ في قوله (سبحانه): ﴿مَـٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[3] دون لفظ ﴿مُلْكِ﴾؛ والكلام نفسه يجري في لفظ ﴿كُفُوًا﴾ من قوله (سبحانه): ﴿وَلَمۡ يَكُن لَّهُۥ كُفُوًا أَحَدُۢ﴾[4]؛ إذ الثابت هو ﴿كُفُوًا﴾ بالفاء المضمُومة والواو المفتُوحة بدلاً من ﴿كُفُؤاً﴾ بضمّ الفاء والهمزة، على ما سيأتي تفصيله في موضعه إن شاء الله.

على أساس التركيب بين هذه المنهجيات الثلاث في الاستدلال

---

(1) تأريخ القرآن، الزنجاني، ص42 فما بعد، وخاصة الفصل الثامن الذي ذكر فيه أسماء من جمع القرآن على عهد النبي.

(2) موجز علوم القرآن، ص167.

(3) الفاتحة: 4.

(4) التوحيد: 4.

والجمع بينها انتهى البحث القرآنيّ عند المسلمين إلى أنَّ: «حديث تحريف القرآن حديث خرافة وخيال، لا يقول به إلا من ضعُف عقله، أو من لم يتأمّل في أطرافه حقّ التأمّل... وأمّا العاقل المُنصف المتدبّر فلا يشكّ في بطلانه وخرافته»[1].

وبقدر ما بقي بحث مسألة التحريف وفيّاً لمنهجيات الاستدلال الكلاميّة والنقلية والتاريخيّة، فقد برز عدد من الباحثين خاصّة بين المتأخّرين يسعى للوصول عبر المنهج الاستقرائي إلى ما يشبه الإجماع في نفي التحريف. كما لا يشترط في الباحث الواحد أن يستخدم منهج واحد من المنهجيات المذكورة، وإنّما مالت الغالبية إلى الأسلوب المركّب الذي يلجأ فيه الباحث إلى المزاوجة بين تلك المنهجيات لما يحقّق الغاية المنشودة.

3 ـ نفي التحريف عند الإمام

الحقيقة أنّ ما بين أيدينا من نصُوص الإمام في نفي التحريف وسلامة القرآن منه، يكفي لتأليف كتيّب مستقلّ في الموضوع[2]. والملاحظ في نصُوص الإمام هذه أنّها تناولت الموضوع من زواياه المختلفة وعبر المزاوجة بين مناهج الاستدلال الّتي أشرنا إليها في المحور السابق. ومن أجل تغطية لنصوص الإمام ورؤاه، نعمد إلى تناولها عبر العناوين التالية:

أ: كتاب «تهذيب الأصول»

في نطاق دروسه الأُصولية في البحث الخارج الّتي صدرت

---

(1) البيان في تفسير القرآن، ص278.

(2) تناول الإمام الموضوع في الكتب التالية: كشف الأسرار؛ تهذيب الأصول (تقريرات دروسه العليا في علم الأصول)؛ آداب الصلاة؛ تنقيح الأصول؛ أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية بالإضافة إلى عدد من خُطَبِه المتفرّقة.

تقريراتها قبل نصف قرن، تناول الإمام مسألة التحريف عند بحثه في حُجّية الظواهر حيث أثبت عدم التحريف عبر الدليلَين التأريخي والنقلي.

عرض الإمام في البدء لأجواء المسألة الّتي انطلقت في مناخات الثقافة الأخبارية؛ إذ كان ادّعاء التحريف هو من بين ما احتجّ به الأخباريون على عدم حُجّية ظواهر القرآن، فقال: «هم [الأخباريون] استدلّوا على عدم حُجّية ظواهرها بوجوه منها ادعاء وقوع التحريف في الكتاب حسب أخبار كثيرة»[1]. ثُمَّ انتقل بعدئذ لتحليل هذه المقولة والردّ عليها تاريخياً ونقلياً حيث قال: «فإنَّ الواقف على عناية المسلمين على جمع الكتاب وحفظه وضبطه قراءةً وكتابةً، يقف على بُطلان تلك المزعمة، وإنّه لا ينبغي أن يركن إليه ذو مسكة». وهذا هو الدليل التاريخي.

أما من حيث البحث النقلي، فقد أرجع الروايات التي يتمّ الاستناد إليها في التحريف إلى أصناف، هي:

1 ـ أخبار ضعيفة لا تصلح للاستدلال.

2 ـ أخبار مجعولة دُسّت في المجاميع الروائية للمسلمين.

3 ـ أخبار غريبة تُثير الدهشة وتبعث على العجب.

4 ـ أخبار صحيحة، لكن ليس فيها دلالة على المدّعى وإنّما تنصرف إلى شواغل أُخر كتأويل القرآن وتفسيره.

يقول سماحته مدلّلاً على هذه الأغراض بأجمعها: «وما وردت فيه [التحريف] من الأخبار، بين ضعيف لا يستدلّ به، إلى مجعول يلُوح

---

(1) تهذيب الأصول، تقريراً لبحث الإمام الخمينيّ، بقلم الشيخ جعفر سُبحاني التبريزي، ج2، ص165. هذا وقد قرّض الأمام لهذه التقريرات بقلمه بتاريخ 24 ربيع الأول عام 1375هـ ، في حين صدرت طبعتها الأُولى عام 1378هـ ليكون عمرها نصف قرن.

منها إمارات الجعل، إلى غريب يُقضى منه العجب، إلى صحيح يدلّ على أنَّ مضمُونه تأويل الكتاب وتفسيره، إلى غير ذلك من الأقسام التي يحتاج بيان المراد منها إلى تأليف كتاب حافل. ولولا خوف الخروج عن طور الكتاب لأرخينا عنان البيان إلى بيان تأريخ القرآن وما جرى عليه طيلة تلك القرون، وأوضحنا عليك أن الكتاب هو ما بين الدفتَين، والاختلافات الناشئة بين القرّاء ليس إلا أمراً حديثاً لا ربط له بما نزل به الروح الأمين على قلب سيّد المرسلين»[1].

ب: كتاب «أنوار الهداية»

للإمام الخمينيّ تعليقة وضعها بخطّه على المباحث العقليّة لكتاب «كفاية الأصول»[2]، انتهى منها في شهر رمضان سنة 1368هـ. لقد تناول الإمام في هذه التعليقة مسألة التحريف على نحو أوسع ممّا لمسناه في المصدر السابق، عند بلوغه مبحث حُجّية الظهور.

ومع أنَّ الإمام وظّف المنهجَين النقلي والتاريخي في مناقشته شُبهة التحريف والردّ عليها، إلا أنّه مال إلى استعمال أوسع للمنهج التاريخي مُقارنة بالنقلي معزّزاً إياه بحُجج تاريخيّة دامغة. ففي البدء أشار إلى مقالة الإخباريين واستنادهم إلى شُبهة التحريف في القول بعدم حُجّية الظواهر، ثُمَّ سجّل أنَّ عدم وقوع التحريف هو ممّا أجمع عليه الباحثون المحقّقون من المسلمين كافة شيعة وسنّة؛ وبتعبيره: «وهذا [وقوع التحريف] ممنوع بحسب الصغرى والكبرى. أمّا الأُولى، فلمنع وقوع التحريف فيه جدّاً، كما هو مذهب المحقّقين من علماء العامّة والخاصّة والمعتبرين من

---

(1) تهذيب الأصول، ج2، ص165.

(2) يعود كتاب «كفاية الأصول» إلى الشيخ محمد كاظم الهروي الخراساني المتوفى سنة 1329هـ. وهو يعدّ مدار التدريس في الحوزات العلمية، حيث كثُرت عليه الشروح والحواشي حتّى بلغت العشرات.

الفريقَين. وإن شئت شطراً من هذا المقام فأرجع إلى مقدّمة تفسير «آلاء الرحمن» للعلامة البلاغي[1] المعاصر قدس سره»[2].

إنجاز «البلاغي»

سبق وإن أشرنا إلى أنّ الشيخ البلاغي أسّس في العصر الحديث منحىً لدراسة المستندات الروائية المزعومة للتحريف من قبل الفريقَين، يقوم على قواعد مُحكمة في المناقشتَين السندية والدلالية، ممّا أسبغ على بحثه طابعاً متميّزاً أعطاه موقع الريادة في الفكر القرآنيّ الحديث، وتحوّل إلى مصدر مهمّ لمن جاء بعده. والإمام الراحل لم يشأ بدوره أن يتجاوز هذا الجهد الكبير للشيخ البلاغي بل نوّه به وأحال إليه.

وما دُمنا في هذا السياق فمن المناسب أن نلخّص أهم النتائج الّتي خرج بها البلاغي عبر منهج الاستدلال النقلي.

في الواقع فزع البلاغي ممّا «ألصق بكرامة القرآن الكريم»؛ ولما نزل بـ«مجد القرآن وكرامته»[3]، فانكبَّ على دراسة أحاديث التحريف المزعُوم، وانتهى بعد بحث معمّق وتحليل واسع إلى المحصلتَين التاليتَين:

الأولى: إنّها روايات مُضطربة شاذّة واهية ضعيفة: «ولئن سمعت

---

(1) هو الشيخ محمّد جواد البلاغي (1282 ـ 1352هـ) أحد البارزين الكبار من علماء النجف الأشرف، الذي أسس لتيار في العمل الديني يقوم على ضرورة إحاطة الفقيه بمشكلات عصره الاجتماعية والثقافية والفكرية، وعلى أهمية أن تندكّ المؤسّسة العلمائية بواقع الناس، تشهد على ذلك مؤلفاته الغزيرة في التصدّي للتيارات الفكرية المنحرفة، بالإضافة إلى سيرته الشخصية الوضّاءة الفذّة.

(2) أنوار الهداية في التعليقة على الكفاية، الإمام الخمينيّ، تحقيق ونشر: مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، قم 1413هـ، ج1، ص243 ـ 244.

(3) بمثل هذه الكلمات يعبّر البلاغي ـ رحمه الله ـ عن محنة تحريف القرآن. ينظر: آلاء الرحمن، ج1، المقدمات التفسيرية، ص53، 57.

في الروايات الشاذّة شيئاً في تحريف القرآن وضياع بعضه، فلا تقم لتلك الروايات وزناً، وقل ما يشاء العلمِ في اضطرابها ووهنها وضعف رواتها ومخالفتها للمسلمين، وفيما جاءت به في مرويّاتها الواهية من الوهن، وما ألصقته بكرامة القرآن ممّا ليس له شَبه به»[1].

الثانية: لمّا كانت الضجّة من حول مسألة التحريف قد اكتسبت الكثير من دوافعها حديثاً من خلال الكتاب الذي وضعه الشيخ حسين النوري (ت: 1320هـ)[2] بعنوان «فصل الخطاب في تحريف الكتاب»، فقد انتهى البلاغي في تقويم ما ذكره من روايات، بقوله: «في جملة ما أورده من الروايات ما لا يتيسّر احتمال صدقها، ومنها ما هو مختلف باختلاف يؤُول به إلى التنافي والتعارض. . . هذا مع أن القسم الوافر من الروايات ترجع أسانيده إلى بضعة أنفار، وقد وصف علماء الرجال كلاً منهم إمّا بأنّه ضعيف الحديث، فاسد المذهب، مجفوّ الرواية. وإمّا بأنّه مضطرب الحديث والمذهب، يُعرف حديثه ويُنكر، ويروي عن الضعفاء. وإمّا بأنّه كذّاب متّهم، لا استحلّ أنَّ أروي من تفسيره حديثاً واحداً، وأنّه معروف بالوقف وأشدّ الناس عداوة للرضا (ع). وإمّا بأنّه كان غالياً كذّاباً، وإمّا بأنّه ضعيف لا يُلتفت إليه ولا يعوّل عليه ومن الكذّابين، وإمّا بأنّه فاسد الرواية يُرمى الغلوّ»[3].

يبدو أنَّ الإمام قد استغنى ببحث البلاغي والنتائج التي انتهى إليها[4] عن إيراد بحث تفصيلي في تحليل الروايات؛ بيد أنَّ ذلك لم

---

(1) آلاء الرحمن، ج1، ص52.

(2) هو المحدث الشيخ حسين بن محمد تقي النوري الطبرسي، ولد في طبرستان سنة 1254، له عدد من المؤلفات أشهرها «مستدرك الوسائل ومستنبط المسائل» توفي سنة 1320هـ.

(3) آلاء الرحمن، ج1، ص65 ـ 66.

(4) هذه النتائج التي أشار إليها الإمام على نحو مكثف في دروسه الأصولية للبحث الخارج، كما مر علينا سابقاً. ينظر: تهذيب الأصول، ج2، ص165.

يمنعه من تأكيد الردّ على مؤلّف «فصل الخطاب» خاصّة مع الضجّة الّتي صاحبت عمله ولا تزال ترمي بظلالها على الوضع الشيعي، ويستغلّها من لا حريجة له في الدين في التشنيع على أتباع أهل البيت (ع) ورميهم بالتحريف، مُحمّلاً معاصريه من العلماء مهمّة التصدّي لمحاولته والحؤول دون صدورها، مُستغرباً عدم مُبادرتهم لذلك!

يكتُب سماحته في ذلك، وبعد أن يُحيل على البلاغي، ما نصّه: «وأزيدك توضيحاً: أنّه لو كان الأمر كما توهم صاحب (فصل الخطاب) الّذي كان كَتَبه لا يُفيد علماً ولا عملاً، وإنّما هو إيراد روايات ضعاف أعرض عنها الأصحاب، وتنَزّه عنها أولو الألباب من قدماء أصحابنا كالمحمَّدين الثلاثة المتقدّمين رحمهم الله[1]. هذا حال كتب روايته غالباً كالمستدرك، ولا تسأل عن سائر كُتبه المشحونة بالقصص والحكايات الغريبة الّتي غالبها بالهزل أشبه منه بالجدّ، وهو (رحمه الله) شخص صالح متتبّع، إلا أنّ اشتياقه لجمع الضعاف والغرائب والعجائب وما لا يقبلها العقل السليم والرأي المستقيم أكثر من الكلام النافع. والعجب من مُعاصريه من أهل اليقظة كيف ذهلوا وغفلوا حتّى وقع ما وقع ممّا بكت عليه السماوات، وكادت تتدكدَك على الأرض!»[2]. ثُمَّ يأتي الإمام بعد ذلك بجواب «لو» الّتي افتتح بها الجملة عبر ذكر عدد من الحقائق التاريخية الدامغة التي تُفنّد ادعاءات التحريف خاصّة فيما تردّده من مصاديق على مزاعمها. لكن بودّي قبل استعراض هذه الحقائق أن ألفت

---

(1) هم محمد بن يعقوب الكليني المتوفى سنة 328 أو 329هـ مؤلف كتاب «الكافي» من الكتب الأربعة، ومحمد بن علي الصدوق المتوفى سنة 381هـ مؤلف «كتاب من لا يحضره الفقيه» من الكتب الحديثيّة الأربعة أيضاً و«التوحيد» و«الخصال» و«معاني الأخبار» وغيرها، ومحمد بن الحسن الطوسي المتوفى سنة 460هـ مؤلّف «التهذيب» و«الاستبصار» من الكتب الأربعة، بالإضافة إلى «التبيان في تفسير القرآن» و«المبسوط» و«الفهرست» وغيرها.

(2) أنوار الهداية، ج1، ص244 ـ 245.

النظر إلى أن العبارات الأخيرة في النص الخمينيّ خاصّة تساؤله المريد: «كيف ذهلوا وغفلوا حتّى وقع ما وقع» إلى آخر النص، إنّما تنمّ عن قناعة عميقة بعدم التحريف وتكشف عن إيمان راسخ بسلامة القرآن، أكثر ممّا هي مسعىً لدرءِ الشُبهة عن المذهب والمنافحة عن سمعة الطائفة وما ينالها من أمثال هذه الأقاويل.

الاستدلال التاريخي

يكاد يُجمع من يذهب إلى التحريف في الصفّ الشيعي إلى أنَّ الساقط من القرآن ـ على حدّ زعمه ـ هي آيات كثيرة كانت قد ذكرت الإمام أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع) باسمه وكذلك أهل البيت (ع)، وتحدّثت عن وصايتهم وإمامتهم بصراحة، على ما ذهب إليه النوري مثلاً في كتابه. من هنا ترى الإمام يلجأ إلى الحِجاج التاريخي، وهو يستند إلى عدد من الوقائع التاريخية الثابتة في دفع هذه المزاعم وتفنيدها.

لقد استدلّ على هذا الصعيد بالوقائع التالية:

أوّلاً: «لو كان الأمر كما ذكره هذا [النُوري] وأشباهه، من كَون الكتاب الإلهي مشحُوناً بذكرِ أهل البيت وفضلهم، وذكر أمير المؤمنين وإثبات وصايته وإمامته، فلِمَ لم يحتجّ بواحد من تلك الآيات النازلة والبراهين القاطعة من الكتاب الإلهي أمير المؤمنين وفاطمة والحسن والحُسين (ع) وسلمان وأبو ذر ومقداد وعمّار وسائر الأصحاب الذين لا يزالُون يحتجّون على خلافته (ع)؟

ولِمَ تشبّث (ع) بالأحاديث النبويّة، والقرآن بين أظهرهم؟!».

ثانياً: «ولو كان القُرآن مشحُوناً باسم أمير المؤمنين وأولاده المعصُومين وفضائلهم وإثبات خلافتهم، فبأيّ وجه خاف النبي (ص) في

حَجّة الوداع آخر سنين عمره الشريف وأخيرة نزُول الوحي الإلهي من تبليغ آية واحدة مربوطة بالتبليغ، حتّى ورد أنَّ ﴿وَٱللَّهُ يَعۡصِمُكَ مِنَ ٱلنَّاسِۗ﴾[1]؟!».

ثالثاً: «ولِمَ احتاج النبي (ص) إلى دواة وقلم حين موته للتصريح باسم علي (ع)؟! فهل رأى أنَّ لكلامه أثراً فوق أثر الوحي الإلهي؟!»[2].

إنّها احتجاجات تأريخية سديدة من الصعب نقضها، انتهى الإمام بعد استيفائها، إلى القول: «وبالجُملة، ففساد هذا القول الفظيع والرأي الشنيع أوضح من أن يخفى على ذي مسكة. إلا أنَّ هذا الفساد قد شاع على رغم علماء الإسلام وحفّاظ شريعة سيّد الأنام»[3].

أرجو أن نخزن هذا الكلام في ذاكرتنا بإيقاعه العميق وبطابعه الحادّ في استنكار التحريف، إلى حيث ما نحتاج إليه في مُناقشة ما كتبه د. مصطفى الشكعة عن الإمام والقرآن، كما سيأتينا تفصيلاً في الفقرة الأخيرة.

توظيف فقهي للمنهج التاريخي

يستند منهج الاستدلال التاريخي في نفي التحريف إلى دعامتَين، الأُولى أنَّ القرآن مجموع على عهد رسول الله (ص)، في حين تُفيد الثانية أنَّ الكتاب الكريم حافظ على تواتره القطعيّ في النقل مُنذ ذلك العهد حتّى الوقت الحاضر.

لقد وظّف الإمام عُنصر النقل التواتريّ المُعتمد في المنهج

(1) المائدة: 67.

(2) أنوار الهداية، ج1، ص245 ـ 247.

(3) المصدر نفسه، ص 247.

التأريخي لحسم رأيه في بعض مشكلات القراءة، خاصّة في سُورتَي الفاتحة والتوحيد، وما يترتّب على ذلك من مواقف فقهية.

ففي سورة الفاتحة ظهر خلاف بين القراء وتبعاً لهم الفقهاء في حكم لفظ «مالِك» في قوله (سبحانه): ﴿مَٰلِكِ يَوۡمِ ٱلدِّينِ﴾[1]، إذ توزّعوا إلى فريقَين، قرأ الأوّل «مالِك» وفاقاً لما هي عليه في المصاحف المتداولة بين المسلمين، على حينِ قرأ الفريق الثاني «مَلِك» (بفتح الميم وكسر اللام»)، وقد ساق كل واحد منهما جُملة من الدلائل الأدبية على ترجيح قراءته، بحيث بادر بعض العلماء لتدوين رسائل خاصّة في ترجيح «مَلِك» على «مَالِك» وهكذا.

يُسجّل الإمام في البدء أنَّ ما ذكره الفريقان لا يبعث على الاطمئنان، ثُمَّ يشرع بيان رأيه من المسألة على النحو التالي: «ما يبدو بنظر الكاتب أنَّ لفظ «مالِك» هو الراجح بل مُتعيّن. مردّ ذلك أنَّ هذه السورة المُباركة [الفاتحة] وكذلك سُورة «التوحيد» المُباركة ليستا كبقيّة السُور القرآنيّة. فحيث دأب الناس على قراءة هاتَين السورتَين في فرائضهم ونوافلهم، بحيث سمعها في كلّ عصر مئات الملايين من المسلمين عن مئات الملايين من أمثالهم، وهؤلاء عن مئات الملايين ممّن سبقهم، فقد ثبُتت هاتان السُورتان على هذا النحو الذي تُقرءان به بالتسامع، وثبتتا بهذه الصيغة عن أئمّة الهُدى ورسُول الله (ص) من دون تقدّم حرف أو تأخّره»[2].

مع أنَّ الإمام يستند إلى التواتر القطعيّ للقراءة المألُوفة في إثبات الوجه الذي ينتخبه، إلا أنه يعود ليعزّز ذلك بقرينة إضافية مفادها، أنَّ أكثر القراء وكثير من العلماء رجّح «مَلِك» على «مالِك»، وقد أفتى الفقهاء

(1) الفاتحة: 4.

(2) آداب الصلاة، ص268.

بجواز القراءتَين، إلا أنَّ ذلك كلّه لم يُزعزع من ذلك الثابت الضروري ولم ينَل من التواتر القطعيّ، ومن ثَمَّ ظلّت القراءة الجارية في الصلاة هي «مالِك» ما خلا بعض الأقوال الشاذّة الّتي لا يُعبأ بها. يقول: «مع أنَّ أكثر القراء قرأ (مَلِك) وكثير من العُلماء رجّح (مَلِك)، مع ذلك ما ضرّت هذه الأمور بهذا الأمر الثابت الضروري والمُتواتر القطعي، ولم يتبعهم أحد. ومع أنَّ العلماء أجازوا اتباع كلّ من القرّاء، إلا أن أحداً لم يُبادر في مقابل هذه الضرورة، إلى قراءة (مَلِك) في صلواته ما خلا الشاذ الذي يعتني بقوله.

ويُلحظ إن قرأ أحدٌ (مَلِك) فإنّما كان فعلَ ذلك من باب الاحتياط، وقرأ إلى جوار ذلك (مالِك) أيضاً، كما كان يفعل ذلك شيخُنا العلامة في العلوم النقلية الحاج الشيخ عبد الكريم اليزدي[1] (قدّس سره)، إذ كان يقرأ (مَلِك) ـ بالإضافة إلى مالِك ـ نزولاً لرجاء أحد العلماء الأعلام المُعاصرين. لكن هذا الاحتياط [في ضمّ «مَلِك» إلى «مالِك»] هو في غاية الضعف، بل مقطوع بخلافه بنظر الكاتب.

على ضوء هذا البيان يتّضح ضعف ما ذهبوا إليه من وقوع الاختلاط بين (مَلِك) و(مَالِك) في الخطّ الكوفي، فمثل هذا الادعاء ربما يمكن سوقه في السُور التي ليست كثيرة التداول على الألسنة، على إشكال فيه أيضاً. بيد أنه يغدو ادعاءً مُتهافتاً وقولاً لا قيمة له ولا اعتبار في مثل هذه السُور الثابتة عن التسامُع والقراءة، كما هو واضح جدّاً»[2].

---

(1) هو الشيخ عبد الكريم الحائري اليزدي (1276 ـ 1355هـ)، من الفقهاء الكبار. درس في النجف الأشرف ومدينة سامراء من مُدن العراق على أساتذة من أمثال السيد محمد تقي الشيرازي والشيخ الخراساني والسيد كاظم اليزدي، ثُمَّ قفل عائداً إلى بلاده ليشرع بتأسيس الحوزة العلمية بمدينة قم في شوطها المعاصر سنة 1340هـ ، وكان الإمام الخمينيّ من تلامذته.

(2) المصدر نفسه.

يطبّق الإمام المنهجية ذاتها على الخلاف المثار حول سورة «التوحيد»، فيضيف مستطرداً: «الكلام المذكور يجري على لفظ (كفواً) أيضاً. فمع أنَّ القرّاء بـ(الواو) المفتوحة (والفاء) المضمُومة، هي قراءة عاصم فقط، لكن يلحظ مع ذلك أنّها ثابتة بالتسامُع الضروري أيضاً، ومن ثَمَّ لم تُعارض القراءات الأُخر هذه الضرورة، وإن كان بعضهم يحتاط على حدّ زعمه ويقرؤوها بضم (الفاء) و(الهمزة) وفاقاً لقراءة الأكثر، ولكن لا مورد لهذا الاحتياط»[1].

يدخل الإمام على خطّ المسألة من زاوية أخرى تتمثّل هذه المرّة في أنَّ الاحتياط يقضي بقراءة السورتَين تبعاً للقراءة السائدة بين المسلمين المألُوفة في أوساطهم، تبعاً للقاعدة التي يرسمها الحديث: «اقرأ كما يقرأ الناس»[2] أو «اقرؤوا كما تعلّمتم»[3]، حيث يكتُب مُضيفاً: «إذا ما نُوقش في الروايات الّتي أمرت أن نقرأ كما يقرأ الناس ـ والنقاش فيها موجود ـ فالمظنُون أن المراد من تلك الروايات، هو: اقرؤوا كما يقرأ عامّة الناس، لا أنكم مخيّرون بين القراءات السبع مثلاً، وعندئذ سيكون من الغلط قراءة (مَلِك) و(كُفُواً) بغير الصيغة المشهورة بين المسلمين والمسطورة في المصحف.

على كلّ حال، الأحوط قراءتها على النحو المألوف بين الناس والمشهور على الألسنة والمسطور في القرآن، لأنَّ القراءة على هذا النحو صحيحة على جميع المسالك، والله العالِم»[4].

هذا هو حكم الاحتياط في القراءة، بيد أنَّ ذلك لا يعني التزام

---

(1) آداب الصلاة، ص268 ـ 269.

(2) وسائل الشيعة، ج6، كتاب الصلاة، أبواب القراءة، الباب 74، ح1، ص163 طبعة مؤسسة آل البيت.

(3) المصدر نفسه، ح2، ص163.

(4) آداب الصلاة، ص269.

الإمام فقهياً بعدم جواز القراءة المطابقة للقراءات المشهورة؛ لأنّه يرى أنّ الحكم بجواز ذلك إجماعياً كما يظهر[1].

على ضوء هذه الحصيلة في توظيف المنهج التأريخي، انتهى الموقف الفقهي للإمام إلى النتيجتَين التاليتَين:

الأولى: مقتضى الاحتياط في القراءة عدم التخلّف عمّا هو موجود في المصاحف المتداولة، وبتعبير سماحته: «إن الأحوط عدم التخلّف عمّا في المصاحف الكريمة الموجودة بين أيدي المسلمين»، كما أيضاً عدم الخروج عن نطاق القراءات المشهورة: «الأحوط عدم التخلّف عن إحدى القراءات السبع»[2].

الثانية: بشأن سورة الفاتحة أجاز القراءتان «مالِك» و«مَلِك»، بيد أنّه رجّح الأُولى. وكذلك رجّح قراءة «كفُوًا» (بضم الفاء مع الواو) من بين الصيغ الأخرى[3].

ج: الخطابات

تؤلّف خطابات الإمام قاعدة عريضة للنص الخمينيّ، أمدّته بالكثير

---

(1) كما أفاد بذلك في هامش صفحة 269 من «آداب الصلاة».

(2) تحرير الوسيلة، الإمام الخمينيّ، ط4، طهران 1403هـ ، 1983م، مكتبة الاعتماد، ج1، المسألة 14، ص144، يُمثّل الكتاب المواقف الفقهية للإمام الّتي يتبنّاها من يرجع إليه في التقليد، وقد عمل عليها في منفاه في تركيا أثناء إقامته بها سنة 1384هـ كما يذكر ذلك في المقدّمة، ثم صدرت بمجلدَين باللغة العربية، عندما استقرّ به المقام في العراق. وما يعنينا فيها أنّها تمثّل وثيقة أخرى ـ وبالعربية ـ لرأي الإمام في سلامة القرآن، وأنّ الاحتياط في القراءة يتمثّل شرعاً بالتزام النُسخ المتداولة بين المسلمين وعدم الخروج عنها. وقد ظلّت هذه الرسالة في مُتناول اليد في العراق وبلاد الشام وغيرها من البلدان، ممّا كان يسهل للآخرين معرفة موقف الإمام من المسألة لو خلُصت النوايا، خاصّة وأنّها كانت مُتداولة قبل انتصار الثورة بقرابة عقد ونصف. نثبت هذه الملاحظة لحاجتنا إليها عند مناقشة د. مصطفى الشكعة وغيره في الفقرة الأخيرة من هذا الفصل.

(3) تحرير الوسيلة، ج1، مسألة 15 من باب القراءة والذكر، ص144.

من الثراء والتنوّع في الرؤى، من ذلك التزام الموقف الحاسم ذاته في نفي التحريف.

من بين عدد من نصوص الإمام سننتخب العيّنات التالية الّتي تأتي في السياق ذاته، الذي يركّز على سلامة القرآن الكريم.

يقول الإمام في خطاب يعود إلى أوائل شتاء عام 1979، في لقائه مع جمع من الإيرانيين المقيمين في الخارج، ما نص ترجمته: «طبيعي كان كتاب حضرة موسى (ع) الذي هو من الأنبياء العظام ومن أولي العزم، كتاباً كاملاً بالقدر الّذي كان يحتاج إليه البشر، بيد أنّه ضاع واندثر، وكذلك كتاب حضرة عيسى، فكلا الكتابين ضاعا واندثرا. ما تبقّى الآن بين أيديهم [اليهود والنصاري] يدلّ بنفسه على أنّه ليس التوراة والإنجيل الأصليان. أمّا كتابنا فهو محفوظ ـ بحمد الله ـ كما هو عليه منذ البدء وعاماً بعد عام حتّى الوقت الحاضر، بل يُوجد بين أيدينا الآن أيضاً قرآن مخطوط بخطّ حضرة الأمير [الإمام علي] أو بخطّ حضرة السجاد [الإمام علي بن الحسين]، وليس ثمّة شيء آخر غيره، فما موجود هو القرآن فحسب من دون أن يكون قد طرأ عليه أي تغيير»[1].

يتحدّث النص صراحة عن سلامة القرآن من أيّ تحريف، بعكس ما طال كتاب الديانتين اليهودية والمسيحية، بل وإنه لا تزال هناك نسخ من القرآن المنزل على النبي (ص) بخط الإمام علي أو الإمام السجاد موجودة بين ظهرانينا.

في خطاب يعود إلى خريف عام 1984 أكّد الإمام المعنى ذاته بنحو قطعي، وهو يتحدّث إلى أئمّة الجمعة والجماعات، إذ نفى أن تكون يد العبث والتغيير قد طالت حتّى حرفاً من القرآن بالزيادة أو النقيصة، فضلاً

---

(1) صحيفة النور، ج2، ص229.

عمّا هو أكثر من ذلك. وبنص سماحته: «هذا القرآن الكريم الموجود بيدِ المسلمين، والذي لم يطرأ عليه التغيير مُنذ صدر الإسلام حتّى الآن، ولو بكلمة واحدة، بل لم يزد عليه ولم يقل منه حتّى حرفاً واحداً؛ هذا القرآن حين ننظر إليه بعين التدبّر نجد أنَّ المسألة ليست هي دعوة الناس إلى العزلة في البيت»[1].

بعد أن يتحدّث الإمام عن شُمولية الدعوة القرآنيّة وتعدّد أبعادها، عاد من جديد ليُشير إلى الجُهود التي بذلتها السُلطات المنحرفة قديماً وحديثاً لتجميد الأبعاد الفاعلة في كتاب الله وحصره في بُعد واحد ينسجم مع مصالحها أو لا يلحق بها الضرر، ليؤكّد في سياق ذلك سلامة القرآن من التحريف مجدّداً: «لأنّهم لا يستطيعون حذفها من القرآن، فقد بادر أولئك منذ البداية إلى ليّ عُنق تلك المواضع القرآنيّة التي تُناهض مصالحهم، وعمدوا إلى تحريف معانيها. كما أجبروا العلماء المرتبطون به إلى تشويه معاني هذه النصوص القرآنيّة وتحريفها عن مواضعها. لكن بقي القرآن بين المسلمين ـ بحمد الله ـ ولم يستطيعوا تحريفه والقضاء عليه، ولو استطاعوا لفعلوا. وحين أراد أحد أولئك تغيير حرف من القرآن، شهر عربيٌّ سيفه وقال: إذن نجيبك بهذا السيف.

لم يسمحوا للتغيير والتحريف أن يطال القرآن الشريف، فالقرآن الموجُود الآن هو نفسه الذي نزل في زمان رسول الله، ولا شيء غيره»[2].

يرجع النص الثالث الذي ننتخبه على هذا الصعيد إلى صيف عام 1986، إذ تحدّث الإمام في البدء عن مكانة القرآن وحقيقته الغيبية

---

(1) صحيفة النور، ج18، ص275.

(2) المصدر نفسه.

الماورائية، ثُمَّ كيف تنَزّل من أفق الغيب إلى عالَم الشهادة إلى أن صار بين أيدي البشر، من دون أن يطرأ عليه أي تغيير حتّى على مستوى زيادة أو نقيصة حرف الواحد. يقول: «والآن فإنَّ الصورة المدوّنة ـ لهذا الكتاب ـ الّتي جاءت على لسان الوحي بعد طيّها مراحل ومراتب، قد صارت بين أيدينا كاملة دون زيادة حرف أو نقصان حرف، فحذاري من هجرهِ لا سامح الله»[1] إلى آخر ما في البيان.

تلتقي هذا العينيّات الثلاث الّتي انتخبناها من خُطب الإمام وبياناته، عند نقطة تُفيد إيمان سماحته الراسخ بصيانة القرآن ورأيه القاطع بسلامته من أيّ تحريف يمكن أن يكون قد طاله حتّى على مستوى الحرف فضلاً عن الكلمة وما فوقها.

د: كتاب «كشف الأسرار»

كان يُفترض أن نعرّج على كتاب «كشف الأسرار» قبل هذا الوقت، أو على الأقل قبل فقرة الخطابات. بيد أنّنا عزفنا عن ذلك لواقعة خاصّة ترتبط به.

لقد أثار الكتاب عند نشره مُترجماً من قبل دار أردنية في النصف الثاني من الثمانينيات ضجّة مفتعلة ومؤسفة، ترتدّ بجميع دوافعها إلى الصراع السياسي بين المشروع الإحيائي الخمينيّ ومناوئيه. ولم يكن اكتشافاً باهراً أن يعرف الجميع أن ما أثير من حول الترجمة العربية لهذا الكتاب إنّما هو صدىً لشرارة الحرب العراقية ـ الإيرانية الّتي كانت مستعرة يومئذ، وانعكاساً لطبيعة تحالفات القوى واصطفافها مع المشروع الإسلاميّ أو ضدّه.

المؤسف أن طبيعة التعامل مع هذا الكتاب في مسألة التحريف التي

---

(1) صحيفة النور، ج20، ص20.

تعنينا، أعادت إلى الأذهان مرّة أخرى قصة توظيف السياسة لقضايا علميّة لها صلة مسيسة بعقيدة الأمّة وسلامة دينها، منها مسألة التحريف الّتي تحوّلت إلى أداة في الصراع السياسي والاحتقانات المذهبية، وابتعدت من ثَمَّ عن روح البحث العلمي الذي ينشد الحقيقة بالبرهان.

لقد كان يمكن أن نعزف عن هذه الضجّة وما نسبته من أقاويل باطلة إلى الشيعة والإمام الخمينيّ في قضية سلامة القرآن ونغضي عنها تماماً، لولا تورّط بعض الأقلام الجادّة فيها. فهذا بالضبط ما دعانا إلى أن نمكُث معها قليلاً.

الشكعة والتحريف!

بعد انتصار الثورة الإسلامية شهدنا جهُوداً حثيثة لامتصاص الزخم العام للمشروع الخمينيّ، في محاولة تسعى لمحاصرته داخل حدود إيران، والقضاء على أي فرصة لتفاعل العالَم الإسلاميّ مع معطياته. وفي هذا السياق بدأ تسخير موروث الصراع القديم واضحاً في هذه المعركة، فقد استعيد بما كان يحفل به من شحناء وشُبهات وأقاويل، فثارت مُجدداً شُبهة تحريف القرآن، وتطاولت الأقلام برمي الشيعة بها، بل تبرّع بعضهم للصق الشُبهة بالإمام الخمينيّ متّهماً إياه بالقول بالتحريف!

لقد قيل الكثير على هذا الصعيد، بيد أنَّ ما يبعث على الأسف هو تورّط بعض الأقلام الجادّة، كما حصل ذلك للدكتور مصطفى الشكعة في كتابه «إسلام بلا مذاهب». فقبل أكثر من أربعة عقود من الآن، بالتحديد سنة (1960) صدر كتاب الشكعة وهو يتميّز بروح وَصل المسلمين إلى بعضهم، وجمع كلمتهم على الوحدة والألفة وعدم تضخيم الخلافات المذهبية.

كانت هذه الرغبة واضحة في مقدّمة الكاتب للطبعة الأُولى، كما

في تقديم الشيخ محمود شلتوت شيخ الجامع الأزهر للكتاب، بالإضافة إلى انبساط النهج الموضوعي وسريانه في معالجاته. ففيما يتعلّق بالشيعة الإمامية تحديداً؛ يمكن القول أن المؤلّف انتهج في الطبعات الأُولى روحاً معتدلة بعيدة عن الشحناء والأهداف المبيّتة، دون أن يعني التسليم بكل ما ذكره.

ما كنّا نتمنّاه للكاتب أن لا ينْزلق بقلمه إلى نار الفتنة الّتي أثيرت لأهداف معروفة، بعيدة كل البعد عن مرامي العلم والأغراض النَزيهة، بخاصّة وأن الكتاب يرمي إلى تحقيق غاية نبيلة متمثّلة بجمع كلمة المسلمين؛ عبر التركيز على القواسم المشتركة والنظر بروح موضوعية أخويّة لمواضع الخلاف، بيد أنّه لم يفلح!

فقد سمح لنفسه وقلمه أن يتورّطا بما تورّط به غيره من تخرّصات وأكاذيب رخيصة، ليحمل بذلك أزره ويمضي إلى ربّه فيقف بين ساحته كي يُحاسب على كل كلمة خطها قلمه.

ثَمَّ كثير ممّا كان ينبغي أن ينبّه إليه المؤلّف ويناقَش فيه ما كَتب، بيد أنّنا سنهتم بما أثاره حيال القرآن الكريم، بالتحديد ما نسبه إلى الإمام الخمينيّ وهو يزعم:

أوّلاً: إنَّ الإمام الخمينيّ يميل للقول بالتحريف، وبنص د. الشعكة: «إنَّ آية الله الخمينيّ يقول بترجيح تحريف القرآن»[1]!

ثانياً: لا يقف د. الشعكة عند حدود هذه التهمة وإنما يتجاوزها إلى فرية كبيرة، حين يتهم الإمام بأنه يوحي بالقول أن القرآن مع صُنع

---

(1) إسلام بلا مذهب، د. مصطفى الشعكة، ط8، ص209.

النبيّ، ومن ثَمَّ فهو مفتوح للزيادة والنقيصة! يقدّم الكاتب هذه الفرية من خلال النص التالي: «وفي موضع آخر من كتاب (كشف الأسرار) في أمر يتّصل أيضاً بالإمامة، يصوغ آية الله الخمينيّ فكرته في أسلوب يوحي إيحاءً مباشراً بأنَّ القرآن مع صُنع محمّد». ثُمَّ يضيف مباشرة وبالنصّ: «وما دام الأمر كذلك ومحمّد بشر، فإنّه من الممكن أن يتعرّض القرآن للتحريف». ثُمَّ يلخص للقول: «إن آية الله الخمينيّ يقول بترجيح تحريف القرآن بسبب النص على أنَّ الإمامة وظيفة إلهية كالنبوّة، ويُوحي في موقع آخر بأن القرآن من النبي. وهما بادرتان لهما خطرهما، لأنهما صادرتان من أكبر مرجع ديني شيعي في هذَين العقدَين من الزمان»[1].

عندما تفقد الأقلام مسؤوليتها، وحين تنأى الكلمة عن خطّ الأمانة وتتحوّل إلى «بضاعة» يتقاذفها اللاعبون في مازاد الصراع السياسي والطائفي، لن تأتي النتائج أفضل ممّا رأيناه عند الشكعة!

أليس عجيباً أن يتحوّل الخمينيّ الّذي يُسجّل صراحة بأن الإسلام مدين في بقائه للقرآن، هذا «القرآن الذي بقي محفوظاً لم تتغيّر منه حتّى كلمة واحدة»[2]، بل لم «يزد عليه حرف ولم ينقُص منه حرف»[3]؛ أن يتحوّل وفاقاً للغة الافترائية هذه إلى مائل للقول بالتحريف؟! وألا يبعث هذا التخرّص على الأسف والإمام قد سجّل نصّاً في كتاب صادر باللغة العربية قبل نصف قرن بطلان مزعَمة التحريف وإنّه لا يركن إليها «ذو مسكة»[4]؟ ثُمَّ ألا تكون المصيبة في ذلك أدهى والفاجعة بها أعظم والإمام يصف مزعَمة التحريف بـ«القول الفظيع والرأي الشنيع»

---

(1) إسلام بلا مذهب، ص208 ـ 209.

(2) صحيفة النور، ج3، ص121.

(3) صحيفة النور، ج20، ص20.

(4) ينظر: تهذيب الأصول، مصدر السابق، ج1، ص165.

وب ـ «الفساد»؛ وإنّها «ممّا بكت عليه السماوات وكادت تتدكدك على الأرض»[1]، ويشدّد النكير على محدّث شيعي من المحدّثين قال بها[2]، بل يلوم مُعاصريه من العلماء لغفلتهم عن ردعه، ويقطع غائلته بأتمّ حُجّة وأكملها، يفعل ذلك كلّه ويخطّه بيمينه باللغة العربية قبل (55)[3] عاماً من الآن، ثم يأتي مثل د. مصطفى الشكعة يتجاهل ذلك كلّه وينسب إليه ترجيح القول بالتحريف، ثُمَّ والأنكى من ذلك فريته: إنَّ الإمام يُوحي بأنَّ القرآن من النبي؟!

لقد مضى الإمام روح الله إلى ربّه، وكذلك الشكعة وسيقفان بين يدي مليك مقتدر، ولا أحسب أن الشكعة وأضرابه بقادر على أن ينجو بنفسه من هذه الفرية العظيمة، وأن يخرج بمفازة يوم الحساب. هذا فضلاً عن أن مثل هذا الكذب المفضوح والافتراء الشنيع يحوّل صاحبه إلى سبّه بل إلى لعنة تجري على لسان كل إنسان حُرّ يتحلّى بالمسؤولية والضمير اليقظ، جراء ما اجترحته يداه وأثر التبعات الاجتماعية الكبيرة والأضرار النفسيّة المدمّرة التي تتركها هذه الأكاذيب على وضع الأمّة المسلمة وانسجامها وما الله بظلام للعبيد.

الترجمة المشؤومة!

ما هو المستند الذي أقام عليه د. الشكعة دعاواه في نسبة ما نسبه إلى الإمام؟ لقد أهمل الكاتب كل تُراث الإمام الموضوع باللغة العربية

---

(1) ينظر: أنوار الهداية، مصدر السابق، ج1، ص247، 245.

(2) هو الشيخ حسين النوري.

(3) انتهى الإمام من تعليقته على كتاب «كفاية الأصول» الموسومة بأنوار الهداية، بتاريخ رمضان المبارك سنة 1368 كما هو مثبت بخط يده في مصورة الصفحة الأخيرة من المخطوطة المطبوعة مقدمة النسخة المطبوعة. ينظر: أنوار الهداية، ج1، المقدمة، ص28.

مُباشرة أو المترجم إليها، واستند إلى ترجمة عربية لكتاب «كشف الأسرار» صادرة عن دار نشر أردنية[1].

والواقع أنّ د. الشكعة لم يكن الوحيد الذي جرّته هذه الترجمة إلى المنْزلق الخطير ـ هذا إذا كانت القضية فعلاً قضية منْزلق! ـ بل كان معه آخرون ممّن ساهم بردود فعل حادّة عبّرت عن نفسها بكُتب أو مقالات[2].

أسجّل في البدء أن كتاب «كشف الأسرار» الذي أصدره الإمام بالفارسية مطلع الأربعينيات الميلادية بعد عزل الحلفاء لملك إيران الأسبق رضا خان، لم يُترجم إلى العربية من قبل أية مؤسّسة تابعة لإيران في الداخل أو الخارج، برغم كثرة ما صدر مترجماً إلى العربية من كُتب الإمام وبياناته وخُطبه. وبذلك فلا يزال الطريق الوحيد الذي يسلكه الناطقون بالعربية إلى هذا الكتاب، الترجمة الأردنية.

لا تسع صفحات هذا الكتاب لفتح ملف هذه الترجمة وما ألحقته من تحريف مقصود بالنص الفارسيّ يفضح الأهداف المبيّتة الّتي تقف وراء المحاولة برمتها، وإنّما اكتفى بملاحظات سريعة اقتبسها من الدراسة النقدية الموسعة الّتي نشرتها عنها مجلة «عالم الكتاب» تحت عنوان دال، هو «تساؤلات ومحاكمات!»، ذيّلته بعنوان فرعي، هو «كشف الأسرار

(1) كشف الأسرار، ترجمة د. محمد البنداري، دار عمان للطباعة والنشر، الأردن 1987. هذا وقد اقترن الكتاب بالإضافة إلى المترجم باسمين آخرين، هما سليم الهلالي كمعلق على مواضع من الترجمة، ومحمد أحمد الخطيب مقدماً للكتاب بوصفه دكتوراً وأستاذاً للشريعة الإسلامية.

(2) يُنظر على سبيل المثال: مع الخمينيّ في كشف أسراره، للطبيب الفلسطيني أحمد كمال شعث؛ الفتنة الخمينيّة، سعيد حوّى؛ وكذلك مجموعة من المقالات التي صدرت في عواصم مختلفة كبغداد وعمّان والقاهرة، من بينها مقالة د. عبد المنعم النمر نشرتها صحيفة الأخبار المصرية في شباط 1979.

الخمينيّة بين أصله الفارسي والترجمة الأردنية»، ساهم في كتابة نص الدعوى د. إبراهيم الدسوقي شتا رئيس قسم اللغات الشرقية وآدابها بكلية الآداب جامعة القاهرة[1].

قدّم د. شتا لدعواه ضدَّ الترجمة العربية بكلام دال، جاء فيه: «لطالما لاحظتُ أن هناك أناساً لا يهمّهم أن ينهدم بناء الإسلام نفسه، بشرط أن يسقط على أمّ رأس آية الله الخمينيّ. أما والرجل قد لقي ربّه فالقضية هنا علمية في حاجة فعلاً إلى مدّعٍ عام لا ببليوغرافي، بل إلى مدّع عام فحسب، لأنَّ هذه الترجمة صارتَ مصدراً لكل ناعق على ثورة إيران الإسلامية وقائدها».

انطلاقاً من خبرته المشهودة باللغة الفارسية واستناداً إلى العدد الكبير من الترجمات والتأليفات الّتي قدّمها عن إيران ومشهدها الأدبي والفكري والسياسي[2]، قدّم شتا تقويمه لمستوى مُترجِم الكتاب ثُمَّ

(1) تتألّف دراسة دورية «عالم الكتاب» من ثلاثة أجزاء، هي: خلفية وتمهيد وهو من تقديم المجلة، نص الدعوى وهو بقلم د. شتا وأخيراً تعليق موسع للمجلة.
جدير ذكره أننا اعتمدنا في الرجوع إلى الدراسة على مجلة «التوحيد» التي أعادت نشرها كاملة في عددها الخامس والخمسين. ينظر: التوحيد، العدد55، السنة العاشرة، ربيع الأول وربيع الثاني 1412هـ / تشرين الأول وتشرين الثاني 1991م، ص133 ـ 151.

(2) كان أول ما قرأته من كتب د. شتا ترجمته لمجموعة قصص الأديب الإيراني المعروف صادق هدايت والمقدمة الطويلة التي تناول بها حياته والأدب الفارسي. ثم اطلعتُ على مؤلّفه «الثورة الإيرانية: الجذور والأيديولوجية»، ومؤلّفه الآخر «الثورة الإيرانية: الصراع الملحمة النصر» الذي جاء في واقعه مكمّلاً للإصدار الأوّل. ومنه شخصياً (رحمه الله) استلمتُ نسخة هدية من ترجمته لأهم أعمال المفكر الإيراني د. علي شريعتي «العودة إلى الذات» تلك الترجمة التي عززت بمكانة المترجم وتقديمه وإيضاحاته الغنيّة في الهوامش؛ مَنحت فكر شريعتي دفعة كبيرة في العالم العربي، وجاءت ثانية بعد العمل التأسيسي الذي بادر إليه المثقّف العراقي المرحوم فاضل رسول في تعريف شريعتي إلى العرب.
لقد سعدتُ بإجراء أكثر من لقاء إذاعي وصحافي مع المرحوم شتا، حيث ذكر أنّ أعماله عن إيران تصل إلى العشرين بين ترجمة وتأليف ودراسات مستقلة.

لمقدّمه والمعلّق عليه. عن المترجم أبدى شكوكه في الدكتوراه الّتي يحملها، وهو إن كان دكتوراً فليس باللغة الفارسية بالتأكيد، ثُمَّ قال: «على كل حال، فإنَّ المترجِم الذي تصدّى لهذا الكتاب الذي ألّفه فقيه بارز في ظروف خاصّة، وردّاً على كُتب معيّنة، ومُستخدماً مُصطلحاً معيّناً يجهله المترجِم كلّ الجهل، يدلّ بترجمته هذه التي نسميها ترجمة تجاوزاً، على خلوّ ذهنه تماماً من كل هذه الجوانب».

عن المقدّم كتب د. شتا نصاً: «عندما تكون الترجمة من تقديم أستاذ في الشريعة هو أحمد الخطيب، يرى أن قول الإمام الخمينيّ ببقاء الأرواح بعد فناء الأجساد هو إيمان بالتناسخ وكفر بالبعث والحساب، وأنّ مجرّد مخالفة رأي الشيعة لرأي شريحة من أهل السنة بشأن زيارة القبور يجعلهم مشركين، وأنّ الإفراط في محبّة آل البيت هو هدم للتوحيد، وأنّ آية الله الخمينيّ المتوفى سنة 1989 هو أوّل من قال بالبداء، تلك القضية التي خاضت فيها كل الفِرَق الإسلامية من شيعة وسنّة ومعتزلة ومرجئة وقدرية. . . عندما يكون الكتاب من تقديم أستاذ في الشريعة هذا أسلوبه، علينا إذن أن نطوي كشحاً عنه وألا نخوض فيه».

أمّا بالنسبة إلى المعلّق سليم الهلالي، فيكتب عنه د. شتا، بالنص: «لأوّل مرّة أجد إلى جوار أستاذ الشريعة الذي يدلّ كلامه على انعدام أية صلة بالتُراث الإسلامي؛ أجد أيضاً شيئاً جديداً لا سابقة له في الكُتب؛ أجد معلّقاً يُسمّى سليم الهلالي، وفي أول تعليق له أخرج فيلسوف الإسلام العظيم أبا علي بن سينا من حظيرة الإسلام، وجعله: ملحداً من القرامطة!». ثُمَّ يشير إلى محتوى تعليقات الهلالي، بقوله: «لا يخرج تعليق المعلّق في كلّ الأحيان عن شتائم مقذعة يصبّها على مؤلّف الكتاب آية الله الخمينيّ. . . ولأوّل مرّة ـ ولعلها آخر مرّة ـ يُبصر فيها المرء اسماً على كتاب تكون كل إسهاماته في هذا الكتاب شتائم من

هذا القبيل، وقد ساعده المترجم بتقديم ترجمة خاطئة تفتح شهيته للشتائم».

ثُمَّ ينتقل د. شتا في مقاله النقدي المهمّ، لإعطاء الأدلّة والشواهد الرقمية المكثّفة على خطإِ الترجمة وتحريفها لنصوص كتاب «كشف الأسرار» مُقارنا بين النص الفارسي والترجمة العربية ليخلص للقول بعد مطاف طويل: «لا يكاد المترجِم يترك فرصة واحدة لتشويه الكتاب دون أن يأخذها». وأيضاً قوله: «لا تكاد توجد صفحة واحدة من الترجمة تخلو من حذف».

عندما شعر د. شتا أنّه ربّما أدخل الملالَة على القارئ بكثرة استشهاداته ومُقارناته لما اجترحه المترجِم من أخطاء وتشويهات، حسم أمره بالقول: «ولكي أعدد أخطاءه يلزمني القيام بترجمة الكتاب من جديد». ثُمَّ راح يتساءل: «لا أدري مهما أجهدتُ فكري لماذا يُعتبر هذا الكتاب (المنتَج) عن عمد أو قصد أو جهل أو عن كل هذا معاً وثيقة، واتخاذه حُجّة ضدّ آية الله الخمينيّ، وهو حُجّة في الحقيقة على من كتبوه؟!»[1].

على مثل هذه الترجمة التي كشف مقال مجلة «عالَم الكتاب» عن أجوائها وملابساتها ومضمونها، ومن ثَمَّ مدى ما تحظى به من أمانه وصدق، اعتمد د. مصطفى الشعكة والشيخ عبد المنعم النمر وغيرهما ممّا نسبوه إلى الإمام حول القرآن الكريم وبقية المسائل.

رُبّ سائل يقول: وما يُدري هؤلاء بحقيقة الترجمة ومُحتواها وإنّها

---

(1) ينظر في توثيق النصوص: التوحيد، العدد 55، ص133 ـ 151.

محرّفة؟ الجواب واضح. فالترجمة الدعائية الّتي تقدّم نفسها في إطار أهداف سياسية مبيّته، واضحة كل الوضوح، وليس من المعقول أنّها تخفى على أمثال كاتب كالشكعة. فالدار أردنية، وموقف الأردن الرسمي السابق معروف من إيران والثورة الإسلامية والإمام الخمينيّ. ثُمَّ إنَّ التعليقات فاضحة تكشُف نوايا أهلها وأصحابها ومن يقف وراءها، فضلاً عن ما يُرافق النص من تعابير واصطلاحات، هي أنأى ما تكون عن أسلوب العلماء والفقهاء، فعالِم كبير كالشيخ عبد المنعم النمر وكاتب من وزن مصطفى الكشعة لا تفوت عليهما مثل هذه الأساليب، وهما المأنوسان بعبارات العلماء وأسلوبهم في الكتابة!

ماذا جاء في «كشف الأسرار»؟

مادّة كتاب «كشف الأسرار » مادّة واسعة، فعلى مدار أكثر من ثلاثمائة صفحة، قدّم الإمام مُحاولة لتحليل واقع المجتمع في إيران بعد انتهاء عهد رضا خان، وبروز فُسحة من الانفتاح السياسي إبّان المرحلة الانتقالية الّتي دفع به الحلفاء محمد رضا شاه للحكم خَلفاً لأبيه الذي عزلوه. في ظلّ أجواء الانفتاح تلك، أطلّت تيارات الفكر بتلويناتها المختلفة على المجتمع الإيراني، وراحت تبثّ ثقافة هجينة تجمع بين الليبرالية، والميول المادية وبعض النَزعات المنحرفة الّتي تتلبّس ثوب الإسلام، ويتلفّع بعضها بدعوات تجديد الفكر الدينيّ ومُمارسة الإصلاح المذهبيّ.

على أساس هذه الخلفية انطلق كتاب «كشف الأسرار» يجمع في تركيبته بين التحليل الاجتماعيّ لواقع المجتمع الإيراني آنئذ، مع إشارات مباشرة إلى الواقع السياسيّ، مُضافاً إلى مُعالجة الشُبهات الّتي راحت تحُوم من حول عدد من القضايا العقيدية والمفاهيم الإسلامية، مستفيداً في ذلك كلّه من المناسبة الّتي أتاحها كتاب «حكمي زاده» وضرورة الردّ

عليه[1]؛ حيث عطّل الإمام درسه لمدّة شهرَين وتفرّغ للجواب عن إثارته وشُبهاته، بالإضافة إلى تحليل ونقد المرتكزات الّتي يقوم عليها هذا النمط من التفكير.

بيد أن ما يعنينا من ذلك كلّه، هو ما جاء عن مسألة تحريف القرآن، لنلمس هل أنَّ ما جاء فيه يُمكن أن يسمح بأدنى التباس يسوّغ للآخرين ادعاءاتهم؟

على طريقته في الكتاب كلّه، ذكر الإمام في البدء الشُبهة الّتي أثارها حكمي زاده على هذا الصعيد محصُورة بين قوسَين، ثُمَّ شرع بالجواب عنها. كَتب ما نص ترجمته: «ويقول [يقصد حكمي زاده] أيضاً: لقد ذُكرت الإمامة في القرآن كثيراً، ولكنّهم أسقطوها». ينسب مؤلّف كتاب «أسرار عمرها ألف عام» هذه الدعوى إلى الشيعة، فيردّ عليه الإمام بما نص ترجمته: «مع مَن تحدّثت حيال هذه المسألة وممّن سمعت الجواب؟ ربّما تكون قد رجعت بنفسك إلى بعض الكُتب أو بعض الأخبار، ممّا يوحي للوهلة الأولى ومن خلال النظرة العاميّة [النظرة السطحية غير المتعمّقة ولا المتأمّلة] بأنّ شيئاً من القرآن قد سقط منه. إن ما تفعله أنت وأمثالك من خلال الرجوع إلى الأخبار ومطالعة الكُتب العلميّة، عبر هذا المستوى العقليّ والعلمي يعدّ بذاته عيباً من العيُوب. ففهم الأخبار وكُتب العلماء يتطلّب جهوداً عظيمة. فهذه ليست كُتباً قصصيّة وروائيّة بحيث يمكن الرجوع إليها هكذا، ويُصار إلى فهم شيء منها على هذا النحو.

---

(1) كان السبب المباشر الذي دفع الإمام لتأليف هذا الكتاب، هو الردّ على ما كتبه أكبر حكمي زاده في كتابه الموسوم «أسرار هزار ساله» (أسرار عمرها ألف عام) والجواب بخاصّة على ما نسبهُ إلى الشيعة وعلمائهم بعد ذكر كلامه نصّاً. الجديد بالذكر أنَّ هذا الكتيّب صدر عام 1943 في (38) صفحة، حيث كانت الأفكار الوهابية تفوح منه برغم أن كاتبَه ابن أحد علماء «قُمّ» الكبار!

إن رجوعك مُباشرة إلى تلك الكُتب هو كرجوع الفلاح إلى الفلسفة العالية أو مطالعة الحماميّ للرياضيات العالية. فهمُ الكتب العلمية يحتاج للتخصّص، ولأنّك دخلت دائرة الأخبار والكتب بجهل وكحاطب ليل، فقد جاءت النتيجة [قولك]: إنّهم [الشيعة] يقولون بأنَّ الإمامة كانت موجودة في القرآن، وقد أسقطوها [أي أسقطها الآخرون ممّن لا يروق لهم تصريح القرآن بالإمامة نصّاً على حد هذه المزعَمة]. الأخبار الّتي رجعت إليها [وفهمت منها التحريف] ترتبط بالتفسير والتأويل.

ما نقوله نحن؛ إن ﴿أُوْلِي ٱلْأَمْرِ﴾[1] في القرآن و﴿أَهْلَ ٱلذِّكْرِ﴾[2] في كثير من الآيات، وأهل البيت في آية التطهير[3]، والصادقين في آية: ﴿وَكُونُواْ مَعَ ٱلصَّـٰدِقِينَ﴾[4]، و(حبل الله) في آية الاعتصام بحبل الله[5]، وصراط الله والصراط المستقيم، والمؤمنين في آية ﴿إِنَّمَا وَلِيُّكُمُ ٱللَّهُ﴾[6]، والأمانة في الآية: ﴿إِنَّا عَرَضْنَا ٱلْأَمَانَةَ﴾[7] ومئات غير هذه الآيات تدور بأجمعها حول الإمامة والإمام، لا أنَّ اسم الإمام قد ذُكر على نحو الخصوص في القرآن.

على أنَّ هذا الذي نذكره لا يقتصر على أخبار الشيعة وحدها، بل ذكره أهل السنّة أيضاً، وهو موجود في كُتبهم، وبمقدور أيّ إنسان أن يعود إلى الكُتب المصنّفة في هذا الباب، لو شاء. إنّ كثيراً من تلك المصنّفات مذكور في كتاب (غاية المرام)[8]، كما مرّ عليها إجمالاً كتاب

---

(1) النساء: 59.

(2) الأنبياء: 7، النحل: 43.

(3) الأحزاب: 33.

(4) التوبة: 119.

(5) آل عمران: 103.

(6) المائدة: 55.

(7) الأحزاب: 72.

(8) غاية المرام، تأليف السيد هاشم البحراني، المتوفى سنة 1138هـ.

(المراجعات)[1] للعلامة الكبير السيّد شرف الدين العاملي المُعاصر، بحيث يمكنك الرجوع إلى ذينيك المصدرَين.

أجل، ثَمَّ شيء هنا يتمثّل في أنَّ بعض الأخباريين والمحدّثين الشيعة والسنّة ممّن لم يعبأ العلماء بأقوالهم، خدع بظاهر بعض الأخبار، فأعلن مثل هذا الرأي [القول بالتحريف]. لكن العلماء ردّوا عليه، ولا وزن لكتابه[2] في المجتمع العلمي»[3].

لستُ أدري ما الّذي يُمكن أن يُثير الالتباس في هذا النصّ أو يُوهم بأنَّ الإمام يميل إلى القول بالتحريف؟ وألاتكون المُصيبة أدهى حين نُضيف إليه ما سبقه من نصوص الإمام زمنياً وما تلاه، وهي بأجمعها تلتقي على نفي التحريف نفياً قاطعاً واستنكار القول به؟

يبقى تساؤل أخير يرتبط بطبيعة البواعث التي أملت على مترجِم النسخة العربية من «كشف الأسرار» ودفعته إلى أن يحذف من الصفحة (80) من النص الفارسي بضعة أسطر تحدّث فيها الإمام عن القرآن. فبعد أن ردّ الإمام أقاويل حكمي زاده عن المعجزة والدعاء والبداء والشفاعة وغيرها، ذكر أن الهدف الأساسي للتيّار التشكيكي ليس العلماء وكتبهم وإنّما القرآن، وبنص تعبيره: «القرآن هو الهدف الأساسي لهؤلاء». لذلك كلّه راح يحذّر شعبه بالقول: «لقد نبّهناكم، وكشفنا لكم أحابيل هؤلاء وأكاذيبهم، وأثبتنا بالاستناد إلى القرآن بطلان أقاويلهم». ثُمَّ أخذ يَهيب بشعبه ويستنهضه لكي يُبادر إلى استئصال شأفة التشكيكيين

(1) المُراجعات، للسيّد شرف الدين العاملي (1290 ـ 1377هـ) حيث تكرّرت طباعته عشرات المرّات بمختلف اللغات، مُضافاً إلى ما لكُتبه الأخرى من أهميّة مثل «الفصول المهمّة في تأليف الأمة»، «النص والاجتهاد»، «أبو هريرة»، «الكلمة الغرّاء في تفضيل الزهراء» وغيرها كثير.

(2) يبدو أنه يعني به الشيخ حسين النوري.

(3) ينظر: كشف الأسرار، ص131 ـ 132 بالفارسية.

الطامعين، ويتوسّلَ بالقرآن أن يكون لهم خير معين، وهو يقول نصّاً: «يا أمّة القرآن الغيورة اقطعي أيادي هؤلاء الطامعين، وحطّمي أقلام هؤلاء الجناة، ليبقَ لك القرآن تاج كرامتك وعنوان شرفك. أيّها القرآن العزيز، ويا هدية السماء، ويا أيها الدستور الإلهي الجليل، ويا مُرشد البشر إلى السعادة، ويا أيّتها الشمس الطالعة من أفق الغيب، ويا رصيد كرامة أمّة الإسلام ومبعث فخرها، ويا محطّم قواعد الباطل؛ أيقظ أمّتنا، ونبّه شباب وطننا، وهبهم روح الوحدة والأخوّة، وأحيي فيهم نبض الجهاد وروح التضحية والفداء، وكُن سنداً وملاذاً وملجأً لشبابنا»[1].

لا أعرفُ سبباً دعى مترجم النسخة العربية إلى حذف هذه الكلمات الّتي تفيض بمدح القرآن وتمجيده، غير ما ذكره د. شتا الذي أضمّ إليه صوتي، وهو يقول: «تراه ضنّ على المؤلف بأن يبدو عاشقاً للقرآن الكريم؟»[2]. ولا حول ولا قوة إلا بالله العلي العظيم!

---

(1) كشف الأسرار، ص80 من الفارسي، وكان مترجم النسخة العربية قد حذف هذا المقطع تماماً. ينظر: كشف الأسرار، الترجمة العربية، ص96.

(2) مجلة التوحيد، عدد55، ص139.

القسم الثاني

مشروع المصالحة بين العارف والفيلسوف والفقيه

إضاءة أولى

برغم المكانة المتميّزة الّتي حظيَ بها يوم 26/ صفر/ 1400هـ في مسار تأريخ الفكر القرآنيّ للإمام، إلا إنّنا لم نجد من تعامل مع هذا اليوم بما يستحقّه. ففي مساء ذلك اليوم أعلن الإمام الخمينيّ من القناة الرئيسة للتلفاز الإيرانيّ ـ حيث كان يلقي دروساً أسبوعية في التفسير ـ عن مشروع للمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء.

بيد أنَّ ما يبعث على الأسف أنّ هذه المبادرة لم تحظ باهتمام الدارسين والباحثين لفكر الإمام على رغم كثرة الدراسات والبحوث الّتي تناولت هذا الفكر بمختلف أبعاده وشجونه، بل لم نجد لها صدىً حتّى في أهمّ عملَين توفّرا على تغطية الفكر القرآنيّ للإمام[1].

---

(1) أعني بهما مجلّة «بيّنات»، ومجلة «بحوث قرآنية» حيث خصّصت كلّ واحدة من هاتَين الدوريّتَين القرآنيتَين عدداً مزدوجاً خاصّاً للفكر القرآني للإمام، ليسجّلا بذلك أكبر تغطية لشواغل هذا الفكر. يُنظر: بيّنات، العدد المزدوج 22 ـ 23، السنة السادسة، صيف وخريف 1999، قمّ، مؤسّسة الإمام الرضا للمعارف الإسلامية، 407 صفحة من القطع الكبير. أيضاً: پژوهشهاي قرآني (بحوث قرآنية)، السنة الخامسة، العدد المزدوج 19 ـ 20، خريف وشتاء 1999، مشهد، 448 صفحة من القطع الكبير.

إنَّ مُبادرة بهذا الاتجاه تنطلق من فقيه قمّي مُبرَّز يجمع في خلفيّته المعرفيّة بين الفلسفة والعرفان، كان حريّاً بها أن تنال اهتماماً كبيراً يتناسب مع حجمها في تأريخ الفكر الإسلامي، ومن ثَمَّ تأخذ موقعها إلى جوار بقيّة المُبادرات الرئيسة التي شهدها مسار هذا الفكر مُنذ الكندي والفارابي والسهروردي وابن رشد وابن عربي والشيرازيّ وغير هؤلاء من الأقطاب على ما بينهم من الاختلاف في المنطلقات، وصولاً إلى العصر الحاضر.

أغلب الظنّ أنَّ السبب الرئيس الذي حال دون الانفتاح على مشروع الإمام، يعود إلى افتقاد المتعاملين مع الفكر الخمينيّ إلى الوعي الكافي بخلفية المسألة وما لها من عمق في التاريخ الفكريّ للمسلمين. فمنذ أن نضجت العلوم عند المسلمين ودخلت مرحلة التمايز في النسق المعرفي وقضية العلاقة بين الحكمة والشريعة أو بين الفلاسفة من جهة والمتكلّمين والفقهاء من جهة أخرى ترمي بظلالها على هذا الفكر، وتزرع في مساره قدر غير قليل من التوتّر والاستقطاب الّذي وصل أحياناً كثيرة حدّ القطيعة معرفياً والتحريم والتكفير دينياً، زاد فيه ووسّع من دائرة التوتّر والاستقطاب دخول العرفان كنسق معرفيّ منفصل وكمنظومة خاصّة إلى جوار النسقَين والمنظومتَين السالفتَين.

على هذا كلّه كنّا ننتظر أن تتحوّل هذه المبادرة التوفيقية للإمام، إلى بؤرة لاستقطاب أنظار الباحثين تنتج عدداً كبيراً من البحوث والدراسات، وتستعيد أبرز الأفكار والنظريات الّتي شهدها السير الفكري للمسألة ، بخاصّة وأنَّ الإمام عرض لمشروعه التوفيقي انطلاقاً من المعرفة القرآنيّة التي تؤلّف نواةً صلبة للمعرفة الدينيّة عامّة، وتعدّ عنصراً من أهمّ وأكبر العناصر المُشتركة في الفكر الإسلاميّ بمختلف تنويعاته ومشاربه ومنطلقاته.

أهمية المبادرة الخمينيّة من جهة وما تحظى به خلفية فكرة التوفيق

بين أنساق المعرفة في فكر المسلمين من جهة أخرى، دفعانا إلى تغطية البحث من خلال المحاور التالية:

1 ـ مقدّمة سريعة في أبرز اتجاهات المعرفة داخل منطقة الفكر الإسلامي، وما أنتجه هذا الفكر من مدارس رئيسة على هذا الصعيد.

2 ـ لمحات في أبرز مشاريع التوفيق واتجاهاته، التي تحوّلت إلى محطّات كبيرة ليس بمقدور الراصد لتأريخ الفكر الإسلاميّ تجاوزها والإغضاء عنها.

3 ـ مشروع الإمام الخمينيّ في التوفيق ومبادرته للمصالحة بين الأنساق المعرفية الكبرى، التي يرمز إليها الفيلسوف والعارف والفقيه.

1 ـ الاتجاهات المعرفية الكُبرى

من المعروف في تأريخ العلم عند المسلمين، أنَّ العلوم انبثقت من حول القرآن والحديث مندمجَين باللغة وآدابها، ثمَّ تشقّقت إلى فروع واختصاصات ظلّت تحوم حول تلك النواة وتتوسّع تدريجياً، قبل أن تكتسب أنساقها المعرفية المتميّزة في عصر الازدهار، لتشقّ طريقها بعدئذ كاتجاهات ونُظم كبرى في المعرفة أو مدارس رئيسة بلورها فكر المسلمين.

التنظير لهذه الأنساق أو النُظم أو المدارس المعرفية الرئيسة يختلف من باحث إلى آخر من القدماء والمحدَثين، بيد أنّه يكاد مع ذلك أن يستقر على خطوط عريضة مشتركة بين الجميع. فلو أغضينا عن تفاصيل المعارف وفروع العلوم، فإنَّ الأنساق الرئيسة في البحث عن الحقائق والكشف عنها تكاد لا تخرج عن هذه الثلاثة:

1 ـ الطريقة النصوصية الّتي يتمّ فيها الاستناد إلى النصوص والظواهر الدينيّة، وفي الطليعة الكتاب والسنّة.

2 ـ طريقة البحث العقليّ، وهي التي تغطّي منهج الفلاسفة.

3 ـ طريقة تصفية النفس وتهذيب الباطن، وهي التي تغطّي منهج العرفاء.

هذا التصنيف الثلاثي لطرق المعرفة تبدو بذوره واضحة في نصوص تعود لذي النون المصري (ت: 245هـ) الّذي يوزّع المعرفة إلى ثلاثة أصناف[1]، بيد أنّه يبدو أوضح مع أبي القاسم القشيري (376 ـ 465هـ)، الذي كتب موضحاً هذا التمييز ومؤسّساً له على مصطلحات قرآنيّة: «فعلم اليقين على موجب اصطلاحهم ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بحكم البيان، وحق اليقين ما كان بنعت العيان. فعلم اليقين لأرباب العقول، وعين اليقين لأصحاب العلوم، وحقّ اليقين لأصحاب المعارف»[2].

على هذا المنوال وما يُحاذيه استمرّ التنظير لطرق البحث عن الحقائق والكشف عنها، حيث مرَّ الشوط مع السهروردي (ت: 587هـ) صاحب حكمة الإشراق، وابن رشد الأندلسي (ت: 595هـ) الذي قسّم الأدلّة إلى ثلاثة خطابية وجدلية وبرهانية[3]، وأثبت لها الحجّية بأجمعها وفاقاً لاستعدادات الناس الفطرية وتباين قرائحهم في التصديق، وتبعاً لتفاوت محصّلتهم العلمية.

ثمَّ تدافعت حلقاته لتستقرّ مع هادي السبزواري على الصيغة التالية، التي اقترنت مع بيان معيار الافتراق بحسب رأيه، الذي صاغه كما يلي: «ووجه ضبط افتراق أهل العلم والمعرفة إلى المتكلّم والحكيم

---

(1) الصلة بين التصوّف والتشيّع، كامل مصطفى الشيبي دار المعارف، القاهرة، 1969، ص363.

(2) الرسالة، عبد الكريم بن هوازن القشيري، بيروت، دار الكتاب العربي، ص180، نقلاً عن: بُنية العقل العربي، د. محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986، ص252.

(3) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال، ابن رشد، طبعة مركز دراسات الوحدة العربية، ط2، بيروت، 1999، ص96، 109 ومواضع أخرى.

المشائي والإشراقي والصوفي، أنَّ المتصدّين لمعرفة حقائق الأشياء إما أن يبحثوا بحيث يطابق الظاهر مع الشريعة في الأغلب فيقال لهم (المتكلّمون)، وإما أن لا يراعوا المطابقة ولا المخالفة؛ فأمّا أن يقتصروا على المجاهدة والتصفية فيقال لهم (الصوفية)، وأمّا أن يكتفوا بمجرّد النظر والبيان والدليل والبرهان فيقال لهم (المشاءون). . . وأمّا أن يجمعوا بين الأمرين [التهذيب النفسيّ والنظر العقليّ] فيقال لهم (الإشراقيون»)[1].

من المعاصرين أنهى الطباطبائي الأنساق الكبرى في البحث عن الحقائق إلى طرق ثلاثة، هي الطريق النصوصيّ الذي يستند إلى الظواهر الدينيّة، وطريق البحث العقليّ، وطريق تصفية النفس. فهذه الطُرق «أخذ بكل منها طائفة من المسلمين، على ما بين الطوائف الثلاث من التنازع والتدافع»[2]. على حين انتهت عند الإمام إلى ثلاث مرجعيات معرفية أساسية هي المرجعية الفلسفية والعرفانية والفقهية[3]؛ حيث تعمّ الأخيرة لتتخطّى مجال الفقه إلى ما هو أشمل منه.

على المنوال نفسه أو قريب منه نسج عدد آخر من الدارسين المعاصرين خاصّة الجابري الّذي استقرّ تحليله لنظم المعرفة على ثلاثية البيان والبرهان والعرفان[4]، في حصيلة لا تخرج عن روح التصنيفات السابقة عليه، وإن اختلفت في النتائج المستوحاة وطبيعة توظيف هذه النتائج.

---

(1) شرح الأسماء الحسنى، السبزواري، الطبعة الجديدة، ص234.

(2) الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص282.

(3) تفسير سورة الحمد، ص175 فما بعد.

(4) يُنظر: تكوين العقل العربي، د. محمّد عابد الجابري، دار الطليعة، بيروت، 1984؛ بُنية العقل العربي، د. محمّد عابد الجابري، مركز دراسات الوحدة العربية، بيروت، 1986. كما يلحظ أيضاً: بحث في مناهج المعرفة: مدخل إلى المدارس الخمس في العصر الإسلاميّ، السيّد كمال الحيدري، 1415هـ.

ثَمَّ خلط كبير وقعت به العديد من الدراسات الوصفية والتحليلية، ناشئ عن عدم التمييز الدقيق بين مرتبتَين للبحث، هما:

الأُولى: مرتبة البحث عن الحقائق والتفتيش عنها وبلوغها. فعلى صعيد هذا المستوى من البحث يقع الاختلاف بين الاتجاهات المعرفية تبعاً لاختلاف الطرق والمناهج، حيث يركّز بعضهم على النص، وبعضٌ على العقل كمصدر للمعرفة، والآخر على الكشف والشهود أو الحس والتجربة وهكذا.

الثانية: أمّا في مرتبة إثبات تلك الحقائق وعلى مُستوى تعميم معطياتها إلى الآخرين، فإنَّ الجميع يلجأ للاستدلال العقليّ، ومن ثَمَّ يمكن القول إن جميع الأنساق والاتجاهات والمرجعيات المعرفية هي عقلانية في المرتبة الثانية؛ لأنّها تتمسّك بأُسس الاستدلال العقليّ وقواعده في إثبات مدّعياتها وتعميمها إلى الآخرين، وتلوذ بالبرهان بمعناه العام.

بتعبير آخر، إنَّ العارف يستوي مع الفيلسوف والمتكلّم والمفسِّر والفقيه والمحدّث واللغوي في استخدام الدليل والحُجّة وحشد مختلف ضُروب الاستدلال وقواعده لإثبات صحّة ما وصل إليه في المرتبة الأُولى، ولإقناع الآخرين بما عنده. وبذلك لا يصحّ الحديث في هذه المرتبة عن علم غير برهانيّ، فالعلوم كلّها برهانية بوجه من الوجوه[1]، وإذا كان المقصود من البيان عند بعض الدارسين المحدَثين هو إخراج علوم اللغة والكلام والتفسير والحديث وأصول

---

(1) هذا ما انتبه إليه الناقد علي حرب في نقده المبكر لمشروع الجابري، يُنظر: مداخلات، دار الحداثة، بيروت، 1985، ص54، 70، 72 ومواضع كثيرة أخرى. كما ينظر التمييز بين المرتبتَين: بحث في مناهج المعرفة، مصدر سابق، ص5، 26 ومواضع أخرى.

الفقه والفقه نفسه عن دائرة الاستدلال، فإنَّ هذا مقصد خاطئ لا محالة[1].

فالعارف الّذي يزعم أنّه حصل على ما حصل عليه عن طريق الكشف والشهود مباشرة وبالإملاء عليه من طريق لُدنّي وما شابه لا يلزمنا في دعاويه هذه بشيء، بل يلجأ إلى ممارسة الاستدلال إذا ما رام إقناع الآخرين بما عنده، بحيث لا يختلف عمّن سواه من أنصار الاتجاهات الأُخر في هذا المستوى من البحث، وإلا بقي كشفه وما بلغه من معارف خاصّة حجّة عليه فقط لا تُلزِم الآخرين بشيء قطّ، من دون إقامة الدليل.

من مشاريع التوفيق

تدفعنا طبيعة الأشياء إلى أن نستنتج بأنَّ مبادرات التوفيق بين أنساق المعرفة في البُنية الفكرية للمسلمين ولدت مُبكرة. على أن هذا الاستنتاج تعزّزه كثرة ما رصده الدارسون والباحثون من مشاريع على هذا الصعيد مُنذ القرون الأُولى حتّى اليوم، برغم ما فات هؤلاء من مُبادرات أخرى طمسها التاريخ أو ضاعت بين الركام؛ ذلك أنَّ أحداً لا يدّعي أنّه قدّم استقراءً تامّاً لهذه المشاريع.

لا يمكن لحركة الفكر أن تولّد مشكلة أو مسألة إشكالية ملتبسة، دون أن تدفع الأذهان وتحفّز العقول لإنتاج حلول لها. وهذا بالضبط ما نعنيه بطبيعة الأشياء، فطبيعة الفكر وحركيّته لا تسمح لنا بوضع أيدينا على مشكلة وأن نتجاهل في الوقت ذاته فاعلية ذلك الفكر نفسه والعقول الكامنة وراءه في إنتاج المزيد من الحلول لتلك المشكلة، فضلاً عن ضغوطات الواقع المُعاش وما تمليه احتياجات الناس فيه.

---

(1) ينظر في ذلك ما ذهب إليه الجابري في مشروعه عن نقد العقل وما كتبه علي حرب في الردّ عليه: المعطيات السابقة نفسها.

على هذا ليس صحيحاً أن فيلسوف قرطبة ابن رشد هو الذي اختصّ بالتوفيق وحده دون الآخرين، في كتابه العتيد «فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من الاتصال»، فمن دون أن نغمُط أبا الوليد حقّه ومكانته وجهده الكبير على هذا المستوى خاصّة وعلى مستوى المنجَز الفلسفي عامّة، فإنَّ آخرين قد سبقوه وبذروا القواعد التي أشاد عليها بُنيانه ورفعه بعد ذلك، كما تلاه كثيرون، ولا تزال الجهود متواصلة وستبقى مادام الحديث يدور في نطاق قضية إشكالية قادرة على إعادة إنتاج نفسها في كلّ عصر، وفرز المزيد من الاجتهادات والمشروعات في كلّ وقت. على أنَّ هاهنا قضية أخرى حريّة بالانتباه، فمحاولات التوفيق بين الأنساق المعرفية الكبرى في الإسلام لا تقتصر على الحكماء أو الفلاسفة وحدهم، بل بادر إليها طيف واسع من الفلاسفة والعرفاء والمتكلّمين والفقهاء، بحيث لا نعدم في كلّ نسق من الأنساق الرئيسة رجالاً قدّموا مبادرات بارزة على هذا الصعيد.

على ضوء ما فات سنمرّ بإيماءات سريعة على بعض المشاريع والمبادرات الّتي شهدها التاريخ الفكري للمسلمين، انطلقت من مواقع معرفية متفاوتة، وكما يلي:

1 ـ الكندي: تكاد تجمع كلمة الباحثين على أنَّ أبا يوسف يعقوب بن إسحاق الكندي (تقريباً: 185 ـ 252هـ) هو أوّل أو في طليعة من بادر من حكماء المسلمين للتوفيق بين الفلسفة والدين، انطلاقاً من قاعدة «لا يجتمع على صدقٍ نقيضان: فالفلسفة صدق والدين الحق صدق، فلابدّ من رفع ظواهر الخلاف بينهما»[1]. لقد ذهب الكندي إلى أنَّ «علم الأشياء بحقائقها» هو مما اجتمعت عليه الشرائع والفلسفة كليهما، وبذا

---

(1) فيلسوفان رائدان: الكندي والفارابي، د. جعفر آل ياسين، دار الأندلس، 1980، ص88.

فلا تعارض بين الاثنين، وقد وصف الفلسفة بأنّها «القُنية النفيسة عند ذوي الحق» وطالب أن «نسعى في طلبها بغاية جُهدنا»[1].

2 ـ الفارابي: التوفيق بين الفلسفة والإسلام هو في طليعة شواغل الفكر الفلسفي لأبي نصر محمّد بن محمّد الفارابي (260 ـ 339هـ)، حيث ذهب إلى أنَّ ما في الدين مثالات لما في الفلسفة[2]، وإن المصدرَين (العقل الفلسفي والدين الإلهي الوحياني) كليهما «تنبثق منهما حقيقة واحدة. وإذن فلا تناقض ولا تعارض بين ما تقتضيه العقيدة الدينيّة وما يقتضيه العقل بمنطقه»[3].

3 ـ السهروردي: إلى شهاب الدين السهروردي (549 ـ 587هـ) تُعزى فضيلة تأسيس نسق جديد في الفكر الإسلاميّ يجمع الفلسفة إلى العرفان إلى ظاهر الشريعة، عبر كيان عضوي موحّد يُطلق عليه «حكمة الإشراق»[4]. ففي الوقت الذي يركّز فيه السهروردي على أهميّة التزكية وتنقية الباطن أو التألّه بحسب تعبيره، تراه لا يسقط قيمة النظر العقليّ أو البحث بحسب تعبيره كما توهم جمّ غفير من الباحثين.

كيف يحطّ السهروردي من قيمة النظر العقليّ، وهو الذي يجعل التمهّر فيه شرطاً لوعي «حكمة الإشراق»، حيث يقول: «ومن لم يتمهّر في العلوم البحثية، فلا سبيل له إلى كتابي الموسوم بـ(حكمة

---

(1) المصدر نفسه، ص28.

(2) يُنظر في قراءة إنجاز الفارابي على هذا الصعيد: التوفيق بين الدين والفلسفة، لوي جاردية، الترجمة العربية، وزارة الأعلام، بغداد، 1975. أيضاً: تكوين العقل العربي، ص246.

(3) فيلسوفان رائدان، ص87.

(4) يُنظر في قراءة مكوّنات هذا النسق أو المدرسة: بحث في مناهج المعرفة، ص83 فما بعد. أيضاً: رسالة القرآن، جوادي آملي، ص98 فما بعد، بالفارسية.

الإشراق»)[1]. كما يقُول أيضاً بعد تصنيفه الحكماء إلى طبقات ثلاث، هم المتألّه عديم البحث، والبحّاث عديم التألّه، والمتوغّل في التألّه والبحث معاً: «وأجود الطلبة طالب التألّه والبحث، وكتابنا هذا لطالبي التألّه والبحث»[2].

لقد رام السهرورديّ أن يوازن سطوة النظر العقليّ عند المشائين بإدخال التزكية وتطهير الباطن كعنصر منتج للمعرفة، وجمع ذلك في مركّب واحد إلى جوار الشريعة التي يقول فيها: «احفظ الشريعة فإنّها سوط الله بها يسوق عباده إلى رضوانه. كلّ دعوى لم تشهد بها شواهد الكتاب والسنّة فهي من تفاريع العبث وشعب الرَفث»[3]، ومن ثَمَّ صارت محاولته واحدة من أشمل محاولات التوفيق بين الفلسفة والعرفان والظواهر الدينيّة، وإن لم تنل الاهتمام الذي تستحق.

4 ـ ابن رشد: ركّز أبو الوليد محمّد بن أحمد الأندلسي (520 ـ 595هـ) عنايته في مشروعه التوفيقي على تجسير العلاقة بين الدين والفلسفة، بإثبات مشروعية الفلسفة عبر تحليل وظيفتها وإثبات أنَّ هذه الوظيفة المتمثّلة بالنظر في الموجودات واعتبارها من جهة دلالتها على الصانع جلّ وعلا، هي أمّا: «واجب بالشرع وأمّا مندوب إليه»؛ لأنَّ «الشرع نفسه قد أوجب النظر بالعقل في الموجودات واعتبارها»[4].

ثَمَّ عالج ما يُثار عن منهج القياس العقليّ (البرهان) أو ما يُثار ضدّ

---

(1) فلسفه سهروردي (فلسفة السهروردي)، ديناني، ص47، بالفارسية.

(2) شرح حكمة الإشراق، محمّد بن مسعود المشهور بقطب الدين الشيرازي، ص22.

(3) سه رسالة از شيخ إشراق (ثلاث رسائل لشيخ الإشراق)، شهاب الدين يحيى السهروردي، تصحيح ومقدّمة نجفقلي حبيبي، طهران، 1397هـ، ص82.

(4) فصل المقال في تقرير ما بين الشريعة والحكمة من اتصال، ص85 ـ 87.

الفلسفة عامّة، وأنّها بدعة؛ لأنّها لم تكن معروفة في الصدر الأوّل، معارضاً ذلك بما استُحدث في البيئة الإسلامية فيما بعد من علوم لم تكن معروفة في صدر الإسلام أيضاً، ليدحض بعدئذ حجّة مَن تذرّع في تحريم الفلسفة والنظر في الحكمة والمنطق وعلوم الأوائل بوجود الانحرافات في أوساط الفلاسفة، بقوله: «فإنّه إنَّ غوى غاو بالنظر فيها وزلّ زال» فلا يلزم من ذلك مصاردة الفلسفة برمّتها لضرر يلحقها بالعرض لا بالذات، على أنَّ مثل هذه الأضرار هي ممّا يلازم جميع الصنائع والعلوم[1]، لينتهي بعد ذلك كلّه إلى النتيجة الحاسمة التالية: «وإذا كانت هذه الشريعة حقّاً وداعية إلى النظر المؤدّي إلى معرفة الحق، فإنّا معاشر المسلمين نعلم على القطع إنّه لا يؤدّي النظر البرهاني [الفلسفي] إلى مخالفة ما ورد به الشرع، فإنَّ الحق لا يضدّ الحق بل يوافقه ويشهد له»[2].

إنّها القاعدة نفسها التي أسّس لها الكندي وانطلق منها هو والفارابي ومن جاء من بعدهما؛ قاعدة لا يجتمع على صدقٍ نقيضان، وإن الحقّ لا يضادّ الحقّ بل يوافقه ويشهد له، التي سمحت لابن رشد أن يعلن مقولته الشهيرة في المؤاخاة طبعاً وجبلّة بين الحكمة والشريعة: «إنَّ الحكمة هي صاحبة الشريعة والأخت الرضيعة... وهما المصطحبتان بالطبع المتحابتان بالجوهر والغريزة»[3].

5 ـ **الشيرازيّ**: ارتبط اسم الشيرازيّ محمّد بن إبراهيم المعروف

---

(1) المصدر نفسه، ص94. على أن العمل الأهمّ الّذي أنجزه ابن رشد دفاعاً عن الفلسفة يبقى ماثلاً بما كتبه للردّ على الغزالي في كتابه «تهافت الفلاسفة»، عبر مؤلّفه «تهافت التهافت».

(2) فصل المقال، ص16.

(3) المصدر نفسه، ص125.

بصدر الدين (ت: 1050هـ) بنمط خاص من الحكمة يشتهر بـ «الحكمة المتعالية»[1]، كان ولا يزال لها صداها الكبير في إيران[2]. لقد أجمع الدارسون لفكر الشيرازيّ أو كادوا بأنَّ إنجازه الأبرز تمثّل في مشروعه التوفيقي بين الفلسفة والعرفان والقرآن أو الإسلام على نحو عامّ، خاصّة مع وضوح نصوصه وصراحتها، كما في قوله: «فأولى أن يرجع إلى طريقتنا في المعارف والعلوم، الحاصلة لنا بالممازجة بين طريقة المتألّهين من الحكماء والمليين من العرفاء»[3]، كما قوله أيضاً: «هيهات

---

(1) يذكرنا هذا النُزوع في التأسيس بمشاريع سابقة، مثل طموح ابن سينا في وضع معالِم فلسفة خاصّة عبر ما أسماه بمشروع «الحكمة المشرقية»، وكذلك طموح السهروردي في وضع معالِم فلسفة خاصة في «حكمة الإشراق» وهكذا.

(2) لم يتفاعل العالَم العربي مع المنجَز الفلسفي للشيرازي لأسباب عديدة منها عدم معرفته به. وإذا كان الإيرانيون قد قاموا بعدّة مبادرات للتعريف بفيلسوف شيراز منها مؤتمران عقدا في التعريف به وبأفكاره ومنظومته الفلسفية، وإصدار مجلة باسمه خاصّة بفكره هي مجلة «صدرا»، فإنَّ هذه المبادرات بقيت صمّاء لم تترك صدى يذكر.
في كلّ الأحوال يمكن الإطلالة على الشيرازي ومدرسته في الحكمة المتعالية من خلال مصادر كثيرة، منها:
- صدر الدين الشيرازي: مجدّد الفلسفة الإسلامية، د. جعفر آل ياسين، بغداد، 1955.
- شرح حال وآراء فلسفي ملا صدرا (حياة ملا صدرا وآراؤه الفلسفية)، السيد جلال الدين آشتياني، طبعة منظمة نهضة النساء المسلمات، طهران، 1981.
- المقدّمة المطوّلة الّتي كتبها محسن بيدارفر لتفسيره، يُنظر: تفسير القرآن الكريم، ج1، ص9 ـ 128.
- المقدّمة الّتي كتبها علي عابدي شاهرودي، لكتابه «مفاتيح الغيب»، يُنظر: مفاتيح الغيب، ص د ـ ف، حيث تقع الدراسة في قرابة ثمانين صفحة.
- مجموعة مقالات (مجموعة مقالات)، السيّد محمّد حسين الطباطبائي، إعداد السيّد هادي خسرو شاهي، مؤسسة نشر الثقافة الإسلامية، طهران، 1992، ج2، ص3 ـ 19 حيث قدّم الطباطبائي قراءة لمنظومة الشيرازي وأبرز إنجازاتها.
- رسالة القرآن، آملي، ص101 ـ 106، بالفارسية.
- بحث في مناهج المعرفة، الحيدري، ص99 ـ 145.

(3) بحث في مناهج المعرفة، ص117.

هيهات، قد خاب على القطع والبتات، وتعلّق بأذيال الضلالات من لم يجمع بتأليف الشرع والعقل»[1].

على أنَّ المنحى المهمّ في مشروع الشيرازيّ، هي الجهود الضخمة الّتي بذلها لإسباغ الطابع الاستدلالي البرهاني على مقولات العرفاء وكشوفاتهم، فمع أنّه يعتقد بأنَّ «كلمات هؤلاء الأفاضل في قوّة إفادة العلم القطعي بحقيقة النفس، أشد وأسدّ من كثير من حُجج أصحاب العقل»[2]، إلا أنّه لم يستند إلا إلى ما صحّحه الدليل وأثبته البرهان من كشوفاتهم وما ذكروه من حقائق، وبتعبيره: «إنَّ من عادة الصوفية الاقتصار على مجرّد الذوق والوجدان فيما حكموا فيه، وأمّا نحن فلا نعتمد كلّ الاعتماد على ما لا برهان عليه قطعياً، ولا نذكرها في كتبنا الحكمية»[3]، بل ذهب إلى أبعد من ذلك بكثير، حين جعل من مهامّه التصدّي للبرهنة على معارف العرفاء، وهو يقول: «فنحن قد جعلنا مكاشفاتهم الذوقية مطابقة للقوانين البرهانية»[4]. كان مبتغاه إذن أن يخرج العرفان من دائرة المعايشة الذاتية والتجربة الشهودية الشخصية، من خلال منحه قيمة معرفية عبر البرهان، تسمح له بتعميم معطياته إلى الآخرين.

لقد استقطب هذا الجانب التوفيقيّ كلّ من اطّلع على فكر الشيرازيّ وعرفه، ودفعه للإشادة به، كما فعل المظفّر (ت: 1383هـ) في تقديمه لأهمّ كتب الشيرازيّ «الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة» الّذي ربّما جنح إلى شيء من المبالغة في تقويم إنجاز

(1) شرح أصول الكافي، الشيرازي، الطبعة الحجرية، ص438.
(2) المبدأ والمعاد، الشيرازي، مقدّمة وتصحيح سيّد جلال الدين آشتياني، منشورات الجمعية الفلسفية في إيران، ص304.
(3) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج9، ص234.
(4) الحكمة المتعالية، ج6، ص263.

الشيرازيّ، وهو يكتُب: «فبلغ باباً لم يبلغه أحد من فلاسفة العصور الإسلامية»[1].

أمّا الطباطبائي (ت: 1403هـ) الّذي يعدّ في المعاصرين من الأركان الوثيقة للحكمة الصدرائية، فيقرأ الإنجاز الرئيس لصدر الدين ويراه ماثلاً في مشروعه للتوفيق بين العقل والكشف والشرع، وهو يكتب: «كنتيجة لهذا التنبّه والانتقال الذهنيّ، أشاد صدر المتألّهين قواعد بحوثه العلمية والفلسفية على أساس التوفيق ما بين العقل والكشف والشرع، وقد وظّف المقدّمات البرهانية والمطالب الكشفية والمواد الدينيّة القطعية في الطريق الّذي سلكه لكشف حقائق الإلهيات»[2]. ومع أنَّ الطباطبائي يعتقد أنَّ بذور هذه المشروعات التوفيقية تمتد إلى قرون سبقت الشيرازيّ، إلا أنّه يعتقد أنَّ الأخير بزَّ أسلافه وتفوق عليهم بأجمعهم: «ومع أنَّ جذور هذا الطرح تبدو للعيان في كلمات المعلم الثاني أبي نصر الفارابي، ولدى ابن سينا، وشيخ الإشراق، وشمس الدين تركه، والخواجة نصير الدين الطوسي، إلا أنَّ التوفيق الكامل حالف صدر المتألهين في إنجاز هذه المهمّة»[3].

من جهته قدّم جوادي آملي (معاصر) أبرز تلامذة الطباطبائي ومن ألمع من يمثّل في حاضرة قمّ العلمية خط الفلسفة الصدرائية؛ قدّم قراءته للإنجاز الصدرائي في الإطار نفسه الّذي رأيناه عند أستاذه الطباطبائي، وهو يقول: «وجَدَت الحكمة المتعالية كمالها في الجمع بين الأدلّة؛ بين البرهان والعرفان والقرآن، وإنّه لا يوجد أي اختلاف بينهما، وإنّما هي في توافق وانسجام تامّ. أجل، عند المقارنة الداخلية بين هذه الطرق

(1) الحكمة المتعالية، ج1، مقدّمة الشيخ محمّد رضا مظفّر، ص10.

(2) مجموعة مقالات، ج2، ص6، بالفارسية.

(3) المصدر نفسه.

الثلاث فإنَّ المحورية والأصالة هي للقرآن، والآخران يدوران حوله ولا ينفكان عنه»[1].

مبادرات أخرى: في نطاق بحث خصّصه الطباطبائي لتاريخ التفكير الإسلامي كما انبثقت بذوره مع علوم القرآن والحديث والفقه، ثمَّ الكلام والفلسفة والعرفان، بلوغاً إلى مرحلة النموّ والازدهار؛ في نطاق هذا البحث انتهى إلى استقرار المشهد على ثلاثة أنساق كبرى في البحث عن الحقائق والكشف عنها عرفها تاريخ المسلمين الفكريّ، هي البحث من خلال النصوص والظواهر الدينيّة، ثمَّ طريقة البحث العقليّ وأخيراً طريقة تصفية النفس[2].

في إطار هذه الدراسة أشار الطباطبائي إلى حالة التنازع والصراع التي راحت تؤطّر العلاقة بين هذه الأنساق، الأمر الذي دفع بعدد كبير من المنتمين إليها، لعرض مبادرات للتوفيق فيما بينها وإعادة الوئام إليها.

ممّن ذكرهم كأصحاب مشاريع للتوفيق بين الظواهر الدينيّة والعرفان، ابن عربي، وعبد الرزاق الكاشاني، وابن فهد الحلي، والشهيد الثاني زين الدين على بن أحمد العاملي (ت: 956هـ) والفيض الكاشاني المتوفّى سنة 1091هـ .

كما ذكر أنَّ من بين من نهض للتوفيق بين الفلسفة والعرفان برز اسم الفارابي والسهروردي صاحب حكمة الإشراق وصائن الدين محمّد تركه.

---

(1) شرح الجزء السادس من الأسفار، جوادي آملي، ج1، ص39، نقلاً عن: بحث في مناهج المعرفة، ص123.
كما يلحظ ممن قرأ إنجاز الشيرازي في الإطار ذاته: مفاتيح الغيب، مقدمة التحقيق، ص مب، كذلك: بحث في مناهج المعرفة، ص114 فما بعد.

(2) يُنظر: الميزان في تفسير القرآن، ج5، ص271 ـ 283.

كما برز على طريق التوفيق بين الظواهر الدينيّة والفلسفة القاضي سعيد القمّي (ت: 1103هـ) وغيره.

أخيراً ذكر ابن سينا وصدر الدين الشيرازيّ بوصفهما من ذوي المشاريع الشاملة في التوفيق بين الأنساق المنهجيّة الثلاثة[1].

بين الإمام والشيرازيّ

لا نحتاج إلى سوق الأدلّة على العلاقة الوثيقة الّتي تربط الإمام الخمينيّ بفكر الشيرازيّ ومنظومته، وها هي كتُب الإمام بين أيدينا تحفل بعشرات النصوص والاقتباسات من الشيرازيّ مشفوعة بالمدح والثناء والإشادة به ونعته بأنّه «صدر الحكماء المتألّهين وشيخ العرفاء السالكين»[2] وما إلى ذلك ممّا يشبهه من النعوت، الّتي جاء آخرها قبل وفاة الإمام ببضعة أشهر. ففي الرسالة التي كان بعث بها الإمام في اليوم الأوّل من العام الميلادي 1989 إلى زعيم الاتحاد السوفيتي سابقاً ميخائيل غورباتشوف يعرض عليه الإسلام، مرَّ على أسماء عدد من علماء المسلمين، من بينهم الشيرازيّ الّذي كال له أسمى آيات الثناء والمديح، وهو يقول: «اطلبوا من الأساتذة الكبار أنَّ يراجعوا أسفار الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين رضوان الله تعالى عليه، وحشره الله مع النبيّين والصالحين»[3].

وما أميل إليه انَّ الإمام كان يحدّث نفسه أن يقتفي خطى الشيرازيّ

---

(1) المصدر نفسه، ص283.

(2) شرح دعاء السحر، ص130.

(3) ينظر في مضامين هذه الرسالة وخطوطها الفكرية الرئيسة، وكذلك تفاصيل قراءتها على زعيم الكرملين يوم ذاك: بُنيان مرصوص (البنيان المرصوص)، جوادي آملي، ط2، مؤسسة الإسراء، قمّ، 1999، ص281 ـ 314. وكذلك: رسالة القرآن، مصدر سابق، ص65 ـ 124 والجدير ذكره أنَّ الشيخ جوادي آملي كان يرأس الهيئة التي حملت رسالة الإمام إلى غورباتشوف.

في التوفيق بين المنقول والمعقول والمشهود أو بين الشريعة والحكمة والعرفان، هذا الطموح الذي بدأ واضحاً في أوّل كتاب وضعه الإمام متمثّلاً بـ«شرح دعاء السحر»، ثمَّ راحت قسماته تتّضح أكثر فأكثر في مؤلّفاته الأخرى، كما في سلُوكه العملي والعلمي أيضاً، إلى أن أعلن عنه جهاراً في مطلع العقد الأخير من حياته. ومع أنّني لم أجد من الدارسين لحياة الإمام والباحثين في فكره من أبدى هذه الملاحظة، إلا أن هناك مَلمَحاً من بعيد إليها يبرز في ثنايا دراسة قدّمها الشيخ جوادي آملي عن الإمام بعنوان «الإمام الخمينيّ بطل الأسفار الأربعة»[1].

3 ـ مشروع الإمام الخمينيّ

لم تطرأ فكرة التوفيق بين النقل والعقل والقلب أو بين الشريعة والفلسفة والعرفان عند الإمام فجأة، ومن ثمَّ من الخطأ أن نعيد أصول مشروعه إلى لحظة الإعلان عنه أثناء دروسه القرآنيّة في تفسير سورة الفاتحة عام 1400هـ بعد عودته الظافرة إلى إيران. فلهذه الفكرة جذورها الّتي تمتد إلى أوّل كتاب وضعه الإمام سنة 1347هـ، وصدر بالعربية تحت عنوان «شرح دعاء السحر» حيث كان لا يزال في سنّ السابعة والعشرين.

إذا أخذنا بهذا التحديد يكون للمشروع الخمينيّ عُمقه الذي يمتدّ به على مدار خمسين عاماً بين لحظة البدء ووضع الخطوط العريضة، وبين الإعلان عنه باسمه وبعنوان كونه مشروعاً. لقد كان من حسن التقدير أن يتّفق معنا في هذا التحديد الشيخ جوادي آملي في دراسة عن الإمام بعنوان «معراج السالكين من منظور إمام العارفين» وصف فيها منهجه في أوّل كتبه الموسوم بـ«شرح دعاء السحر»، بقوله: «في ذلك

---

(1) البُنيان المرصوص، ص71 ـ 96، بالفارسية.

الكتاب أوجد الإمام أُلفة جذّابة بين (المشهود)، (المعقول) و(المنقول)؛ وبتعبير أدلّ وأوفى أزاح الستار عن التوافق والانسجام الكائن بينها»[1].

لا تقتصر أهميّة هذا النص على كونه شهادة علمية على الخلفية العريقة التي يحظى بها مشروع الإمام للتوفيق فحسب، بل له مغزاه العميق أيضاً على قلب المعادلة في هذا المضمار؛ فالأصل الموضوعي الّذي يحكم العلاقة بين العرفان والفلسفة والنقل برأيه هو الانسجام والتوافق، وحالة الاعتراك والصراع والقطيعة هي الاستثناء الذي ينبغي أن يعالج ويزول.

وإذ لا يسعنا أن نستعرض محتويات كتاب «شرح دعاء السحر»، فيكفينا أن نشير إلى أنَّ المؤلّف حرص في منهجه على الجمع بين المعطيات التالية:

1 ـ العلوم النقليّة، من خلال الاستنباط من النصوص والظواهر الدينيّة.

2 ـ العلوم العقليّة، من خلال استخدام البرهان بمعناه الخاص في المنطق والفلسفة الّذي يعني استعمال مقدّمات يقينيّة ضرورية أو نظرية تنتهي إلى الضروري، للوصول إلى نتائج يقينية.

3 ـ كما استعمل أحياناً بعض المشاهدات القلبيّة والكشوفات المعرفية لعرفاء بارزين في الطليعة منهم ابن عربي.

حرص الإمام على أن يقدّم هذا المزيج في مركّب منسجم يخدم الفكرة الّتي يعالجها، ليوفّر لها بذلك قواعد عريضة تستقطب إليها جميع الفئات والأنساق والأذواق. ففي بحث قصير نسبياً عن أسماء الله والاسم

---

(1) البُنيان المرصوص، ص147.

الأعظم، وظّف المؤلّف معطيات النقل والعقل والشهود على نحو مكثّف لكي يقدّم الفكرة الّتي يريدها، وجمع رموز من مختلف الأنساق المعرفية لتعزيزها، فإلى جوار نصوص حديثية جمّة من كتاب «الكافي» أدخل في السياق أفكاراً ونظريات لابن عربي وصدر الدين القونوي وعبد الرزّاق الكاشاني وصدر الدين الشيرازيّ والفيض الكاشاني والقاضي سعيد والسيد علي خان الشيرازيّ ومحمد رضا قمشئي وملكي تبريزي والمحدّث الشيخ عباس القمّي[1].

الإعلان عن المشروع

ذكرنا غير مرّة أنَّ الإمام شرع بدروس أسبوعية في تفسير القرآن الكريم بعد عودته من منفاه إلى إيران عام 1979، وفي إطار هذه الدروس أعلن عن مشروعه التوفيقي. فقبل أن يواصل تفسيره المتسلسل في سورة الفاتحة، افتتح الدرس الخامس، بالقول: «قبل أن أواصل البحث ثَمَّ مطلب مهمّ ينبغي أن أعرض له؛ ربّما كان مفيداً وضرورياً أيضاً. يتمثّل هذا المطلب بما يُلحظ من بروز اختلافات أحياناً بين أهل النظر؛ وأهل العلم».

لم يشأ الإمام أن يُثير حفيظة مستمعيه مرّة واحدة، لذلك اختار التدرّج في إثارة الفكرة، ومن ثَمَّ التعبير عن المشكلة بمثال عرفي. ففي البدء أعاد الاختلاف العلمي الذي ينشأ بين مختلف أنساق النظر الفكري، إلى اختلاف لغة كلّ نسق عن الآخر، وغُربة كلّ فئة من أهل العلم عن لغة الطرف الآخر وعدم أُلفتها بمصطلحاتها، ممّا يدفع إلى النِزاع والقطيعة والإلغاء. يقول في تعليل الاختلافات الناشئة، بأنّها تبرز «نتيجة عدم معرفة كلّ طرف بلغة الآخر. فلكلّ فئة لغة خاصّة بها». ثمّ

(1) شرح دعاء السحر، ص118 ـ 137.

لا يلبث أن يوضّح ذلك بالمثال العرفي التالي: «لا أدري إذا كنتم قد سمعتم بهذا المثال. لقد اجتمع ثلاثة أحدهم فارسي والثاني تركي والثالث عربي، وعندما حلَّ وقت تناول طعامهم اختلفوا فيما يأكلونه، فقال الفارسي: نأكل (انگور)، وقال العربي: لا بل نأكل (العنب)، على حين بادر التركي للاعتراض قائلاً: كلا، لا نأكل (انگور) ولا (العنب)، بل نأكل (أزوم). لقد وقع الاختلاف بين هؤلاء لأنَّ كلّ واحد منهم يجهل لغة الآخر. وعندما ذهب أحدهم وعاد بالعنب، انتبه الجميع إلى أنهم كانوا يتحدّثون عن شيء واحد، لكن بلغات مُختلفة. أجل، فالمطلب واحد واللغات مُختلفة»[1].

يعود الإمام لتطبيق هذه الفكرة بحذافيرها على الخلاف الناشئ بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء، فكلّ هؤلاء يتحرّكون صوب مقصد واحد، لكن باصطلاحات ومفاهيم تتفاوت بين حقل معرفيّ وآخر، وبتعبير سماحته: «للفلاسفة مثلاً لغة خاصّة بهم واصطلاحات ترتبط باختصاصهم، وللعرفاء أيضاً لغة واصطلاحات خاصّة بهم، كذا حال الفقهاء الذي تدور لغتهم حول اصطلاحات خاصّة بهم أيضاً، وللشعراء كذلك لغتهم الشعرية الخاصّة. كما أنَّ للأئمّة المعصومين (ع) أداء ولغة على نحو خاص. والمطلوب هو أن ننظر أيّ هذه الفئات الثلاث أو الأربع التي تختلف فيما بينها، هي أقرب في لغتها وأدائها إلى لغة أهل العصمة، والى لغة الوحي»[2].

هنا النص تحدّث عن مقياس للتفاضل، وعن معيار به نَزِن وسائل الأداء المعرفي، وإليه نحتكم في الرفض والقبول، هو لغة أهل العصمة

---

(1) تفسير سورة الفاتحة، ص175 ـ 176. ولفظ «انگور» بالفارسية و«أزوم» بالتركية يعني العنب.

(2) تفسير سُورة الحمد: ص176.

وأسلوب الوحي في الأداء. فالمسألة ليست أن نتعصّب للفلسفة أو لطريقة العرفان أو لمنهج التفكير الفقهي، إنّما المطلوب أن نعرف أيّها أقرب إلى المرجعيّة الإسلامية المتمثّلة بالكتاب والسنّة، فنميل إليه ونأخذ به. فأنماط التفكير وأنساقه هي وسائل تقرّبنا إلى القرآن والسنّة زلفى.

مبدأ العلّية بين الفلاسفة والعرفاء

عندما يُريد الإمام أن يوضّح رؤيته التي تفيد أنَّ التنافر والقطيعة الموجودَين بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء يرجعان إلى اختلاف المُصطلحات والأجهزة المفاهيمية الناشئة عنها، يختار مصطلح العليّة الذي يعدّ المرتكز الأساسي والركن الوثيق في نسق التفكير الفلسفي، كما لا ينكره التفكير الفقهي أيضاً، وإنّما يسعى العرفاء إلى إيجاد بديل عنه ليقع بذلك الخلاف بينهم وبين الآخرين.

يقول موضّحاً: «هُناك طبقة الفلاسفة التي تستخدم في تعبيراتها (علّة العلل)، (المعلول الأوّل)، (المعلول الثاني) وما إلى ذلك. هذه الطبقة تعبّر بالعليّة والمعلولية على الدوام، خاصّة ما كان منها من فلاسفة قبل الإسلام. فهذه تستخدم التعابير الجافّة: العلية والمعلولية، والسببية والمسبّبية، والمبدأ والأثر وما أشبه ذلك. من جهتهم يستعمل فقهاؤنا أيضاً تعبير العلية والمعلولية ولا يجدون حرجاً في ذلك. كما يستعمل الجميع لفظ الخالق والمخلوق، من دون أن يكون هُناك حرج في ذلك أيضاً.

كما هُناك مجموعة هي أهل العرفان لها تعبيراتها المختلفة، مثل الظاهر والمظهر والتجلّي وأمثال ذلك»[1].

---

(1) تفسير سُورة الحمد، ص177.

عند هذه التخوم يبادر الإمام إلى إثارة السؤالَين التاليَين:

الأوّل: لماذا مال العرفاء إلى استخدام لغتهم الخاصّة هذه، وعزفوا عن استخدام المصطلحات والمفاهيم المتداولة داخل الحيّز الفلسفي والعرفي؟

الثاني: ما هي أقرب صيغة أدائية من الصيغ المذكورة، إلى روح الكتاب والسنّة؟

يميل الإمام في البدء إلى أنَّ الشبكة اللفظية التي يستخدمها العرفاء، على الأقل إزاء مبدأ العلّة والمعلول لها جذورها في لغة أئمّة أهل البيت «فهذا النحو من التعبير يجري على لسان أئمّتنا (ع). إنّني لا أذكر مطلقاً إنّه ورد في لغة الأئمّة لفظ العلية والمعلولية والسببية والمسببية. أجل، هُناك ذكر للخالقية والمخلوقية، وللتجلّي، وللظاهر والمظهر وأمثال ذلك». يمضي الإمام متسائلاً: «ينبغي أن ننظر طبيعة الباعث الذي دفع أهل العرفان إلى رفع يدهم عن تعبير الفلاسفة مثلاً، كما عن تعبير عامّة الناس، ومالوا إلى استعمال صيغة أُخرى تحوّلت إلى سبب لإثارة الالتباس بين أهل الظاهر؟ هذا ما نريد تحليله الآن».

ثمَّ ينعطف الإمام موضّحاً: «العلّة والمعلول تعني أنَّ هُناك موجوداً (هو العلّة) أوجد آخر (هو المعلول). من منظور العلّية والمعلولية، يقع المعلول في طرف، والعلّة في طرف، والسُؤال: ماذا يعني أن هذا في طرف وذاك في طرف؟ هل يعني أنّهما مختلفان مكاناً، مثل نور الشمس والشمس نفسها، فللشمس نور، وهو ينبعث منها ومظهر لها أيضاً، ولكن الشمس تبقى مع ذلك موجوداً واقع في موضع مُحدّد، ونور الشمس موجود آخر واقع في محل آخر، وإن كان أثراً ومعلولاً لها؟ السُؤال: هل المعلولية والعلّية بالنسبة إلى ذات الواجب [سُبحانه] هي نظير هذه المعلولية والعلّية في عالَم الطبيعة؛ أي أنّها على المثال الذي

تكون فيه النار علّة للحرارة، والشمس علّة للنور وهكذا؟ وهل هي على غرار الأثر [والمؤثّر] بحيث إنّهما مفصولان مكاناً أيضاً، إذ يكون للأثر مكاناً وللمؤثّر مكاناً آخر؟ لو لحظنا الأثر والمؤثّر الموجودين في الطبيعة، فهما على هذا المنوال غالباً؛ بحيث يقع بينهما بعد مكانيّ أيضاً، وينفصلان عن بعضهما مكاناً.

والسُؤال هو: هل بمقدورنا أن نطبّق هذا المنحى على المبدإ الأعلى أيضاً، بحيث تكون الموجودات مفصولة عنه [سُبحانه] لها مكان معيّن وزمان خاص؟ قلتُ إنَّ تصوّر هذه الأمور صعب جدّاً، فأن نتصوّر كيفية حال الموجود المجرّد هو أمر صعب، بخاصّة حين يدور الكلام عن المبدإ الأعلى، الذي يرتفع على صيغ التعبير وتعجز عن نيله؛ فأيّما لفظ أردتَ أن تستعمله في التعبير عنه فهو [سُبحانه] غيره[1].

ثمَّ ما هو حال الإحاطة القيّومية للحق تعالى بالموجودات؟ القرآن يُسجّل: ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ﴾[2]؛ فما معنى ﴿وَهُوَ مَعَكُمْ﴾؟ هل معناه أنّه إلى جوار الإنسان؟ أم أنّه معه على نحو المصاحبة؟

لقد مال أولئك [العرفاء] إلى هذا النحو من التعبير، لعجزهم عن التعبير عن الواقع؛ لقد اختاروا من صيغ التعبير ما هو أقرب إلى الواقع

---

(1) إشارة إلى النصوص المستفيضة التي تُسجّل عجز العقول عن إدراكه، لا بل عجز أوهام القلوب عن ذلك مع ما للوهم من قوّة على التوسّع والامتداد، منها: «ولا تدركه العلماء بألبابها، ولا أهل التفكير بتفكيرهم، إلا بالتحقيق إيماناً بالغيب» (بحار الأنوار، ج4، كتاب التوحيد، أبواب أسمائه وحقائقها، باب4، ح301). وكذلك: «لا تضبطه العقول، ولا تبلغه الأوهام... عجزت دونه العبارة» (بحار الأنوار، ج4، كتاب التوحيد، الباب4، ح11، ص263). على هذا جاء تقرير القاعدة التي أشار إليها المتن: «ما تصوّر في الأوهام فهو خلافه» (بحار الأنوار، ج4، باب4، ح301) أو: «عجزت دونه العبارة».

(2) الحديد: 4.

أكثر، تماماً كما في الكتاب والسنّة اللذَين اختارا في التعبير ما هو أقرب إلى الواقع»[1].

يمضي الإمام على هذا المنوال مواصلاً وصفه للمأزق الناشئ عن دقّة واقع هذه الحقائق كما هي، وعن ضيق خناق اللغة في التعبير عن تلك الحقائق، وهو يضيف: «إنَّ فهم مكانة الخالق والمخلوق، وطبيعة العلاقة بينهما هو أمر صعب. فهل طبيعة العلاقة بين الخالق والمخلوق وكيفيّتها هي على غرار طبيعة العلاقة بين النار وأُثرها؟ أم هي على غرار طبيعة علاقة النفس بهذه العين والأذن وقواها [الأُخرى]؟ ربّما كان المثال الأخير هو أقرب هذه الأمثلة، لكنه أيضاً عاجز عن التعبير عنها كما هي. الإحاطة هذه، هي إحاطة قيّومية، حيث لا مناص من التعبير عنها بذلك بعد ضيق الخناق؛ هي إحاطة قيّومية بجميع الموجودات بحيث لا يخلو عنها موجود من الموجودات، فحيث ما كان موجود فهناك إحاطة قيّومية: «لو دلّيتم بحبل إلى الأرضين السفلى لهبطتم على الله»[2].

عندما يستخدم هؤلاء [العرفاء] هذه اللغة، فلا يريدون من قولهم: (إنَّ ذلك الشيء حقّ) إنَّ هذا الإنسان الذي يتوكّأ على عصا ويلبس العمامة مثلاً؛ هو الحق تعالى! فهذا ما لا يقول به عاقل. إنّما المسألة وما فيها إنّنا نلجأ إلى تعبير علَّه يقرّب إلى الذهن العلاقة الشائكة بين الحقّ والمخلوق. وقد يحصل أحياناً، وإن لا يلتفت الإنسان إلى هذه المسائل، فيقول إنَّ «هذا» هو الحقّ أيضاً، وكل ما موجود هو الحقّ»[3].

---

(1) تفسير سورة الحمد، 178 ـ 179.

(2) علم اليقين في أصول الدين، ملا محسن الفيض الكاشاني، منشورات بيدار، 1400هـ، ج1، ص54. وفي معناه أيضاً: «فلا يخلو منه مكان، ولا يشتغل به مكان، ولا يكون إلى مكان أقرب منه إلى مكان». ينظر: الأصول من الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب الحركة والانتقال، ح3، ص125.

(3) تفسير سورة الحمد، ص179.

المقاربة بقاعدة: بسيط الحقيقة

ثَمَّ قاعدة فلسفية في الإلهيات تُعرف بقاعدة «بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها» تعود جذورها في التحليل إلى فكر ابن عربي، على حين يعود تشييدها فلسفياً إلى الشيرازيّ الذي بلغ من اعتزازه بها أن سجّل نصّاً: «إنَّ كلّ بسيط الحقيقة يجب أن يكون جميع الأشياء بالفعل، وهذا مطلب شريف لم أجد في وجّه الأرض من له علم بذلك»[1]. وكلام الشيرازيّ في الشق الثاني غير دقيق؛ لأنَّ للقاعدة جذورها الواضحة في فكر ابن عربي ـ كما أسلفنا ـ وقد أشار الشيرازيّ نفسه لذلك في موضع آخر[2]، كما نوّه إليه عدد من الدارسين المعاصرين أيضاً[3].

بمقتضى هذه القاعدة، ما من كمال يفرض إلا وهو موجود لله سُبحانه، وهذا الكمال ليس موجوداً لله بنحو التناهي فحسب، بل هو موجود له فوق ما لا يتناهى بما لا يتناهى. لقد أثْرَت هذه القاعدة البحث التوحيدي في الاتجاه الذي ينطلق من العرفان، ومن العرفان الفلسفي كما ركّبه ابن عربي واتّبعه عليه الشيرازيّ ومن والاهما، وخرج بنتائج ثريّة

---

(1) الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج3، ص40.

(2) ينظر مثلاً: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج6، ص286 ـ 289 حيث نقل الشيرازي كلاماً لابن عربي يدل على وجود القاعدة في نصوصه وفكره. ولكن يبدو أنَّ الشيرازي غفل عن ذلك ونسيه لطول المدّة التي أمضاها في تأليف أجزاء كتابه «الحكمة المتعالية».

(3) منهم الشيخ جوادي آملي. وما عليه المدرسة الفلسفية المعاصرة في قم بخطها الصدرائي، إنَّ مقولات الحكمة المتعالية تعود بجذورها بالجملة إلى الشيخ الأكبر، كما سجّل ذلك بوضوح السادة محمّد حسين الطباطبائي ومرتضى مطهري وحسن حسن زاده آملي وعبد الله جوادي آملي وغيرهم. ينظر في رصد شهادات هؤلاء والتوثيق لنصوصهم بهذا الشأن: التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، تقريراً لدروس السيّد كمال الحيدري، جواد علي كسار، ط2، دار فراقد، 1423هـ، ج1، ص229 ـ 233.

ليس على صعيد العلم الإلهي وعلمه سُبحانه بالأشياء تفصيلاً قبل الإيجاد فحسب، بل على صعيد العديد من القضايا الأُخرى في البحث التوحيدي[1].

لقد انطلق الشيرازيّ في الاستدلال على القاعدة من بساطة الحق سُبحانه[2]. فلو كان الله سُبحانه واجداً لشيء وفاقداً لشيء آخر للزم من ذلك التركيب، وحيث ثبت أنَّ الحق سُبحانه ليس مركّباً بل هو بسيط من كلّ جهة، فالنتيجة إذن بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها.

يدلف الإمام من هذه القاعدة لبيان طبيعة العلاقة بين الله والموجودات، أو بين الخلق والمخلوقات، في الاتجاه الذي يعزّز المنحى العرفاني، ويخرج عن جفاف الرؤية الفلسفية المشائية التي تفسِّر العلاقة على ضوء مبدإ العلية على النحو الذي أوضحه الإمام نفسه.

يقول بعد الانتهاء من بيان رؤية العرفاء: «هُناك أيضاً تعبير لفلاسفة الإسلام، هو: صرف الوجود كلّ الأشياء وليس بشيء منها، إذ يلحظ أن (كلّ الأشياء) و(ليس بشيء منها) هو بنفسه تعبير متناقض!». ثمَّ يوضّح القاعدة بما يرفع التناقض الذي يبدو عليها لأول وهلة، بقوله: «يُريد النص أن يقول أنّه ليس ثَمَّ نقص فيه [في الحق سُبحانه]، فلا نقص مطلقاً في صرف الوجود، وكل ما هو سنخ الكمال فهو واجد له، والموجودات كلها ناقصة، فإذاً: ليس بشيء منها... عندما يكون الموجود تاماً، فلا نقص فيه مطلقاً، وعندما لا يكون فيه نقص لا يمكن أن يكون فاقداً لأيّ كمال كان. وكل كمال موجود في أي موجود، فهو منه، هو رشحة منه، وهو مظهرٌ له، وعندما يكون جلوة له، فإن الذات على نحو البساطة هي كلّ الكمال وتمامه. (كلّ الأشياء) يعني كلّ الكمال، و(ليس بشيء منها)

---

(1) ينظر في تطبيقات القاعدة: التوحيد: بحوث في مراتبه ومعطياته، بجزأيه الأوّل والثاني.

(2) ينظر: الحكمة المتعالية في الأسفار العقليّة الأربعة، ج6، ص111 ـ 112.

بمعنى لا نقص فيه. لا تريد القاعدة من القول: صرف الوجود كلّ الأشياء، هو أنّ (صرف الوجود) هو أنتم [البشر!]، لهذا لا تلبث وإن تُسجّل: وليس بشيء منها. ما نريد تسجيله: إنّه [سُبحانه] تمام الكمال وليس ثَمَّ موجود غيره بهذه الصفة، وما دام كذلك، فهو واجد لكلّ كمال»[1].

ينسب الإمام نص القاعدة إلى فلاسفة الإسلام، والأدق أن تقترن النسبة بقيد، فالفلاسفة المشائيون لا يعرفون هذه القاعدة، بل مَن أرسى بناءها التحتي هم العرفاء، ثمَّ شيّد البناء ورفعه العرفان الفلسفي[2]، أو خط الحكمة المتعالية في الفلسفة؛ هذا الخط الذي سعى إلى التركيب بين العرفان والفلسفة والنقل.

الملاحظة الأُخرى التي ترمي بظلالها على النص كأنها هاجس يلاحق صاحبه، هي حذر الإمام من وقوع اللبس لدى السامع، الذي يتوهّم بأنَّ القاعدة تريد بقولها: بسيط الحقيقة أو صرف الوجود كلّ الأشياء، إنَّ كلّ ما موجود في الخارج هو الله!

لذا تراه يلح في سعيه لرفع هذا التوهّم والالتباس، وهو يؤكّد على الدوام ضرورة الانتباه إلى مدلول تتمّة القاعدة، فيما تسجّله مباشرة: وليس بشيء منها، وذلك إلى الحد الذي يؤثّر هذا الإصرار لرفع الالتباس، على سلامة النص واتساقه وسلاسته.

كان هذا الذي مرَّ هو جواب السُؤال الأوّل الذي أثاره الإمام عن طبيعة الدوافع التي أملت على العرفاء الميل إلى استخدام هذه اللغة، والعزوف عن لغة الاصطلاح الفلسفي بمنظومته المشائية.

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص180.

(2) لا نقصد من هذا التمييز بين «العرفان» و«العرفان الفلسفي» سلب صفة التنظير عن عرفان ابن عربي، فعرفان ابن عربي هو عرفان فلسفي منظومي بامتياز، يمهر ببراعة في استخدام الاستدلال والنظر العقلي وتشييد الأبنية البرهانية لإثبات مقولاته.

يبقى أمامنا الآن جواب السُؤال الثاني: ما هي أقرب صيغة أدائية من هذه الصيغ، إلى الوحي وروح الكتاب والسنّة؟

لغة العرفاء والوحي

يُسجّل الإمام صراحة ودون لبس أو مواربة بأنَّ لغة العرفاء هي الأقرب إلى الوحي وإلى روح الكتاب والسنّة من غيرها، وبتعبيره: «القرآن والدعاء مشحونان من هذا الكلام»[1]، يقصد به كلام العرفاء.

كمثال تطبيقي للتوافق بين لغة العرفاء ولغة الدعاء، يمرّ الإمام على المناجاة الشعبانية التي يتعامل معها على نحو خاص، بحكم الروايات التي تفيد أن أئمّة أهل البيت (ع) كانوا بأجمعهم يقرؤون هذه المناجاة، ليقول في البدء: «لاحظوا التعبيرات الموجودة في أدعية الأئمة (ع)، وقارنوا بالتعبيرات التي جاءت على لسان العرفاء، وانظروا هل هُناك فرق بينهما؟ مع ذلك تحوّلت تعبيرات العرفاء هذه إلى ذريعة للبعض كي يذهب إلى حدّ تكفيرهم من دون أن يلتفت إلى المقصد». ثمَّ ينعطف للقول: «المناجاة الشعبانية بحسب الروايات، هي مناجاة الأئمة بأجمعهم، ولم أرَ في الروايات أن دعاءً من الأدعية ـ غير هذه المناجاة ـ مشترك بين الأئمة بأجمعهم. لقد جاء في هذه المناجاة: (إلهي هب لي كما الانقطاع إليك، وأنِر أبصار قلوبنا بضياء نظرها إليك، حتى تخرق أبصار القلوب حجُب النور فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلَّقة بعزِّ قدسك) حيث جاء بعد ذلك نصاً: (إلهي واجعلني ممّن ناديته فأجابك، ولاحظته فصعق لجلالك»)[2]

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص185.

(2) الإقبال بالأعمال الحسنة فيما يعمل مرة في السنة، السيّد علي بن موسى بن جعفر بن طاووس، تحقيق جواد القيّومي الاصفهاني، مكتب الإعلام الإسلامي، قم، 1416هـ ، ج3، ص299، وقد قدّم الراوي لها، بقوله: «أنّها مناجاة أمير المؤمنين علي بن أبي طالب (ع)، والأئمة من ولده (ع)، كانوا يدعون بها في شهر شعبان». المصدر، ص295.

يتساءل الإمام: «يطلب الإمام [الداعي] (كمال الانقطاع) من الله. . . وهذا الباب هو باب مرتبة سير الإنسان نفسه، وهو يطلب سيره من الله؛ فما معنى ذلك؟ ثُمَّ ما هي (أبصار القلوب) التي يُريد لها أن تنظر إلى الحق تعالى؟ ما هو هذا القلب وبصر القلب، حتى ينظر بنور هذا البصر القلبي إلى الحق تعالى؟ يقول الإمام [الداعي] بعد ذلك: أعطني ذلك كلّه، والغاية المرجوّة منه، هي: (حتى تخرق أبصار القلوب حجب النُور)، وعندما تقطع حجُب النور، عندئذ: (تصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلّقة بعزّ قدسك)؛ ترى ما معنى هذا؟ هل معناه أن أتعلّق به [سُبحانه]؟

ثمَّ هذا (الصعق للجلال) الذي يذكره القرآن لموسى أيضاً[1]، هل هو شيء غير الفناء الذي يتحدّث عنه العرفاء؟ [أنّها حركة السير التي ترتقي بالإنسان] مرتبة فوق مرتبة، حتى يصل مرتبة تخرق بها (أبصار القلوب) الحجب كلّها، وتصل بعدئذ إلى معدن العظمة. والسُؤال: ما هو (معدن العظمة)؟ وما هو هذا الوصول؟ هل هو إلا ذلك الوصول الذي يتحدّث عنه العرفاء؟ إنَّ ذلك الوصول [العرفاني] هو الذي يقول عنه الدعاء: (فتصل إلى معدن العظمة). ثمَّ هل يمكن أن يكون (معدن العظمة) هو شيء آخر غير الحق تعالى؟ هو [سُبحانه] معدن العظمة، حيث ينبغي أن تُستمد منه كلّ ضروب العظمة؛ معدن العظمة هُناك [أي عنده سُبحانه]، وعندئذ: (فتصل إلى معدن العظمة، وتصير أرواحنا معلّقة بعزّ قدسك)، وحيث تصل إلى هُناك، فستغدو الأرواح معلّقة بعزّ قدسك.

(1) إشارة لقوله سُبحانه: ﴿فَلَمَّا تَجَلَّىٰ رَبُّهُۥ لِلْجَبَلِ جَعَلَهُۥ دَكًّا وَخَرَّ مُوسَىٰ صَعِقًا﴾ (الأعراف: 143).

هذا هو المعنى نفسه الذي يذكره العرفاء»[1].

الحصيلة التي ينتهي إليها النصّ الخمينيّ حتّى الآن، أنَّ العرفاء لجأوا إلى هذه اللغة التي يستخدمونها؛ لأنها أقرب إلى لغة الوحي وإلى أسلوب الأداء في القرآن والسنة بالأخص الدعاء، وأنَّ اللبس الذي يشوب لغتهم أو مساحة منها على أقل تقدير، ناشئ عن ضيق التعبير، وعن عجز اللغة أو فقرها في أداء ما يجيش في صدورهم من معاني، والتعبير عما يشاهدونه عياناً من حقائق.

نلحظ على سبيل المثال، أنَّ الإمام خرج بالحصيلة التالية في تأمّل المقطع المذكور أعلاه من المناجاة الشعبانية: إنَّ «كمال الانقطاع» الذي ينشده الداعي من الله هو بنفسه تعبير عن السير الذي يقطعه العارف نحو الحق. والوصول إلى معدن العظمة وتعلّق الأرواح بالحق سُبحانه، هو الوصول العرفاني نفسه، والتعلّق هو تعبير عن العلاقة التي تربط الخلق بالحق. والصعق بلغة القرآن والدعاء، هو الفناء نفسه بلغة العرفاء وهكذا.

عن العلاقة بين الحق والخلق، وكيف يعيشها العارف ويمتنع عن التعبير عنها بلغة الفلسفة، بل يختار لها تعابير مثل التجلّي والظهور وما إلى ذلك، ممّا هو أوصل بلغة الوحي وأقرب إلى الكتاب والسنّة؛ عن ذلك كلّه يعود الإمام للقول مجدّداً: «هذا الربط ما بين الحق والخلق هو من المسائل التي يعدّ تصوّرها أصعب من تصديقها؛ فتصديقها ممكن إذا ما تصورها الإنسان. كيف لنا أن نتصوّر: موجوداً لا يخلو منه مكان قط، ولا يُحدّ في مكان بعينه؛ موجوداً هو باطن الأشياء وهو ظاهرها،

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص182 ـ 183. ينظر أيضاً في تحليل هذا المقطع من الدعاء، بإثارة الأسئلة ذاتها والخروج بالاستنتاجات نفسها عبر المطابقة بين مضمون الدعاء ولغة العرفاء: سرّ الصلاة، ص38 ـ 39 الذي انتهى الإمام من تأليفه سنة 1358هـ .

والكل معلول له، ولكنّنا عاجزون عن التعبير عنه؟ كيف يمكن التعبير عن مؤثّر موجود في باطن الأشياء وظاهرها، حيث لا يخلو منه شيء، بصيغة بحيث تعبّر عنه؟ لقد عجزت الصيغ التعبيرية كافّة عن إفادة المعنى، ما خلا ما صدر من الدعاء من قبل أهله، كما هو الحال في المناجاة الشعبانية»[1].

يقول أيضاً: «عندما يتأمّل الإنسان أطراف القضية لا يسعه أن يعبّر عنها بالعلّة والمعلول، وبالأثر والمؤثّر، هُناك ضيق في التعبير. التعبير بالخالق والمخلوق هو بيان يتّسق ومذاق العامّة، وهو أفضل من الصيغ التعبيرية أعلاه، بيد أنَّ الأفضل منه هو التجلّي، وهو إلى ذلك أقرب لذلك المعنى الذي لا يمكن التعبير عنه بشيء»[2].

تموج المعاني في صدر العارف وتتدافع في نفسه، فتضيق عندئذ اللغة عن الاستيعاب وتقصُر وسائل الأداء، والمطلوب قبل المبادرة إلى التكفير والرمي بالجهل، تفهّم الحالة واستيعابها. يتساءل الإمام: «لو أردتَ أنت أيضاً أن تعبّر عن هذا المعنى، فكيف تعبّر؟ أفهموا ماذا يقول أولئك [العرفاء]، وما هي معاناتهم وما الذي يضطرم في قلوبهم، بحيث يُعجزهم ذلك عن التعبير إلا بهذه الصيغ التي يستعملونها فعلاً، وقد يحصل في حالات وأن يتوهّج قلبه [العارف] بالنور، فيقول: كلّ شيء هو [الله]. [وعليكم أن لا تستوحشوا من هذا التعبير] وأنتم تقولون في أدعيتكم: عليٌّ عين الله، أذن الله، يد الله[3]، وهي صيغة معروفة أيضاً، فما هو معناها يا ترى؟ إنّه التعبير نفسه الذي يستخدمه أولئك [العرفاء].

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص183 ـ 184.

(2) المصدر نفسه، ص183.

(3) عن هاشم بن أبي عمارة، قال: «سمعت أمير المؤمنين (ع)، يقول: أنا عين الله، وأنا يد الله، وأنا جنب الله، وأنا باب الله». ينظر: الأصول من الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب النوادر، ح8، ص199.

في روايتكم أيضاً أن الصدقة التي تعطيها الفقير، تقع بيد الربّ[1]. وفي قرآنكم أيضاً: ﴿وَمَا رَمَيْتَ إِذْ رَمَيْتَ وَلَٰكِنَّ ٱللَّهَ رَمَىٰ﴾[2]؛ فما معنى ذلك؟ هل معنى ذلك أنَّ الله جاء ومدّ يده هكذا [وهنا رفع الإمام يده بحالة الاستعطاء]؟ إنّه المعنى الواحد ذاته الذي تقولونه بأجمعكم»[3]. هنا يعود الإمام إلى ما كان أكّده مطلع حديثه من أنَّ جميع الاتجاهات تتحدّث عن حقيقة واحدة، ولكن بصيغ تعبيرية مختلفة.

آخر ما يُومئ إليه الإمام في هذا الصدد، أنَّ العرفاء يعرفون مغبّة استخدام هذه اللغة، والعواقب الوخيمة التي تترتّب عليها، وهي تجرّ إلى تجهيلهم وتفسيقهم بل وتكفيرهم من قبل بعض أهل العلم، بيد أنّهم لم يرفعوا اليد عن ذلك إخلاصاً للحقيقة التي بذلوا أنفسهم فداءً لها: «حسناً، إنَّ هذا الإنسان [العارف] مطّلع على ما تصير إليه العواقب، لكنّه مع ذلك لم يتنصّل عن مقالته، لأنّه لا يُريد التضحية بالحقيقة لحساب نفسه، بل جعل نفسه فداء الحقيقة». ثمَّ ينعطف للتأكيد مجدّداً أنَّ لغة العارف هي لغة الأئمة، بحيث لو أنّنا فهمنا مغزى لغته لاستعملناها أيضاً: «لو فهمنا كلامه [العارف] لعبّرنا نحن أيضاً بمثلها، تماماً كما عبّر القرآن بذلك، وكما استخدم الأئمة هذه الصيغة التعبيرية أيضاً»[4].

كما يقول أيضاً في تأكيد النتيجة ذاتها: «من هذه الجهة يعدّ هذا

---

(1) إشارة إلى الحديث الشريف الذي ينصّ أن الصدقة «تقع في يد الربّ تبارك وتعالى قبل أن تقع في يد العبد». ينظر: فروع الكافي، ج4، كتاب الزكاة، باب صدقة الليل، ح3، ص3.

(2) الأنفال: 17.

(3) تفسير سورة الحمد، ص184 ـ 185.

(4) تفسير سورة الحمد، ص185.

النمط من التعبير أقرب إلى الكتاب والسنّة في إفادة المعنى، من الأنماط التي يستخدمها الآخرون»[1].

اللاءات الثلاثة

يرى الإمام أنَّ جزءاً عظيماً من البلاء العميم الذي نزل وينْزل في أوساط المؤمنين وبين أهل العلم، إنّما ينشأ من الإنكار، وعدم فهم كلام الطرف الآخر، ممّا يجرّ إلى ضروب التُهم من استخفاف وتجهيل ورمي بالفسوق والتكفير.

لهذا كله يتصدّى سماحته بحزم لهذه الحالة، ويدعو إلى ميثاق شرف يعيد تأسيس الموقف على أفق آخر، يقوم هذا الميثاق على ثلاث لاءات، هي: لا للإنكار، لا للتجهيل، ولا للتكفير.

لم يكن بمقدوري أن أعرف على وجّه الدقّة عدد المرّات التي كرَّر بها الإمام هذه اللاءات الثلاثة في كتبه ودروسه وخطبه، لكنها بالتأكيد تتجاوز المائة مرَّة نسعى أن نستعرض نماذج منها، فيما يلي:

1 ـ **كتاب «آداب الصلاة»**: في نصّ هو من غرر نصوصه على هذا الصعيد، يذهب إلى أنَّ إنكار مقامات أهل الله هو «سرّ منشإ جميع ضروب المصائب والشقاوات»[2].

وفي نص آخر من الكتاب ذاته يشبّه من ينكر المقامات المعنويّة لأهل الله بالكامل، ويرميهم بالخطإ والعبث والبطلان، ويتهمهم بالهراء والشطح؛ بأنّه من الأموات[3]، وهو يستشهد بقوله تعالى: ﴿وَمَآ أَنتَ

(1) تفسير سورة الحمد، ص185 ـ 186.

(2) آداب الصلاة، ص168، والنص يعود إلى 1361هـ.

(3) المصدر نفسه، ص166 ـ 167.

﴿بِمُسۡمِعٖ مَّن فِي ٱلۡقُبُورِ﴾[1]، وأنّه غارق بالظلمات: ﴿وَمَن لَّمۡ يَجۡعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورٗا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[2].

2 ـ **الرسائل**: في رسالة كان قد بعث بها إلى نجله السيّد أحمد في شهر رجب من عام 1402هـ ، جاءت وصيته له بعدم الإنكار عدّة مرّات، منها: «اسعَ أن لا تنكر المقامات المعنويّة والعرفانية ما دمت لستَ من أهل المقامات المعنويّة، فإنَّ من أخطر مكائد الشيطان والنفس الأمّارة بالسوء التي تصدّ الإنسان عن بلوغ جميع المدارج الإنسانية والمقامات المعنويّة، هي دفع الإنسان إلى إنكار السلوك إلى الله والاستخفاف أحياناً، ممّا يجرّ إلى الخصومة ومناهضة هذا الأمر»[3].

كما يقول له أُخرى: «ولدي العزيز، هدفتُ ممّا ذكرته لك ـ رغم إنّني لا شيء بل أقل حتى من اللاشيء ـ أن ألفت نظرك إلى أنّك إن لم تبلغ مقاماً ما، فعليك أن لا تنكر المقامات المعنويّة والمعارف الإلهية»[4]. ينبع حرص الإمام في حثّ ولده ـ ومن يتعاطى نصوصه ـ إلى عدم الإنكار، من حقيقة أنَّ الإنكار من واقع الجهل بالشيء الذي ينكره وعدم معرفته به، هو عيب بنفسه ينبغي للعاقل ومن هو من أهل العلم أن ينأى عنه. ثمَّ أنَّ هذا الإنكار يتحوّل إلى ستار كثيف وحاجب نفسيّ يمنع الإنسان من التحرّك إلى الأمام والتطلّع لما هو أعلى ممّا عنده، والأهمّ من ذلك كلّه أنَّ إنكار ما عند أهل المعرفة قد يجرّ إلى إنكار ما جاء به القرآن والإسلام نفسه، أو إنكار بعض الحقائق ومراتب المعاني على أقل تقدير؛ لأنَّ: «عرفاء الإسلام العظام إنّما أخذوا ما قالوه

---

(1) فاطر: 22.

(2) النُور: 40.

(3) وعده ديدار (موعد اللقاء)، ط5، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، ص81 ـ 82؛ المظاهر الرحمانية: رسائل الإمام الخمينيّ العرفانية، ص14.

(4) وعده ديدار، ص83؛ المظاهر الرحمانية، ص16.

منه، فكل شيء إنّما أخذوه من الإسلام ومن القرآن الكريم، والمسائل العرفانية الموجودة في القرآن الكريم لا وجود لها في أي كتاب آخر»[1].

في السياق ذاته، وعندما ألحّت عليه السيّدة فاطمة طباطبائي زوجة نجله السيّد أحمد، أن يكتب لها بعض المعاني والأفكار واللفتات، استجاب الإمام لإصرارها، وكتب لها رسالة تضمّنت الوصية ذاتها: «حذارى أن تنكري مقامات العارفين والصالحين، إذا لم تكوني أهلاً للحكم أو لم تبلغي ذلك، وإياك أن تعتبري مخالفتهم من الواجبات الدينيّة»[2]. في موضع آخر من هذه الرسالة أعاد الإمام تكرار القاعدة التي تحدّث عنها غير مرّة، والتي تفيد أن الإنكار يغلق باب المعرفة، ويتحوّل إلى حجاب يصدّ الإنسان عن الارتقاء، ويدفعه للمراوحة في مكانه، والقناعة بما عنده، إذ «لا يمكن سلوك طريق المعرفة بروح الإنكار»[3].

بيد أنَّ الأهمّ من ذلك كله، أن الإمام جدّد قناعته في هذا النص الذي كتبه في شهر رمضان من عام 1404هـ، إلى أن العرفان أقرب من غيره إلى الوحي، بل هو مستمد منه: «فإن كثيراً ممّا يقولونه [العرفاء] مشار إليه في القرآن الكريم على نحو خفيّ أو إجمالي، وهو موجود بشكل أكثر وضوحاً في أدعية أهل العصمة ومناجاتهم، ونحن الجاهلون إنّما نبري لمخالفة ما يقولون لأننا محرومون من فهم هذه الأسرار»[4].

في عام 1407هـ أهدى الإمام طبعة جديدة من كتابه «سرّ الصلاة» إلى ولده أحمد، وقد تحول الإهداء إلى مقدّمة لهذه الطبعة، وهنا أيضاً

---

(1) المظاهر الرحمانية، ص15.
(2) المصدر نفسه، ص52 ـ 53.
(3) المظاهر الرحمانية، ص53.
(4) المصدر نفسه، ص .

جدّد سماحته وصيته التليدة إلى نجله، لكي لا ينكر مقامات أهل المعرفة، وشدَّد تحذيره له، بقوله: «بُني، إنَّ أوّل ما أوصيك به، أن تحذر إنكار مقامات أهل المعرفة، لأنَّ الإنكار سُنّة الجهّال، وأحذرك من معاشرة منكري مقامات الأولياء، لأنَّ أولئك قطّاع طريق الحق»[1].

3 ـ **مصباح الهداية**: تحظى دعوة الإمام في رفض منطق الإنكار والتجهيل والاستخفاف بالآخر والجنوح نحو تفسيقه وتكفيره؛ تحظى بجذور ضاربة في جميع مؤلّفاته التي صنّفها في وقت مبكر من حياته العلمية قبل التصدّي للمرجعية الفقهية، وبعد ذلك للعمل السياسي والنهضوي.

ففي واحد من مؤلّفاته المبكرة الذي يعود إلى عام 1349هـ، تحدّث الإمام عن قاعدة بسيط الحقيقة كلّ الأشياء وليس بشيء منها، وانتهى إلى أنَّ الأنساق المعرفية الثلاثة من عقل ونقل وكشف أو فلسفة وبيان وعرفان قد تضافرت في التدليل على صحّة القاعدة، وبتعبيره: «وهذه قاعدة ثابتة في مسفورات أصحاب الحكمة المتعالية، مبرهنة في الفلسفة الإلهية، مكشوفة ذوقاً عند أصحاب القلوب وأرباب المعرفة، مسدّدة بالآيات القرآنيّة، مؤيّدة بالأحاديث المرويّة»[2]، ثمَّ انعطف إلى القول بأنَّ العرفاء بعد أن عاشوا هذه الحقيقة ذوقاً وعياناً ولامسوها شهوداً ووجداناً، بادروا إلى التعبير عنها بلغة الاصطلاح حبّاً للناس وشفقةً بهم، ورغبة في أن يشاركهم الآخرون ما ذاقوه، لكن الصيغ الأدائية جاءت معتاصة على الفهم وغريبة على المذاق العام، لضيق اللغة عن استيعاب المشاهدات العرفانية والذوقيات الوجدانية، وعدم قدرتها

---

(1) سرّ الصلاة، مقدّمة الطبعة الرابعة، ص28 من المقدّمة. وينظر بالعربية أيضاً: موعد اللقاء، رسائل سماحة الإمام الخمينيّ إلى ابنه السيّد أحمد الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، طهران، 1996، ص127.

(2) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص36.

على التعبير عن تلك الحقائق وما يجيش في نفس العارف وصدره، الأمر الذي وضع العرفاء وقطّاع من الحكماء في دائرة سوء الظنّ، وجعلهم عرضة لمختلف الاتهامات.

هنا يتصدّى الإمام لمواجهة هذه الحملة، ويحذّر قارئه من الانزلاق إليها، وهو يوصيه: «وأوصيك أيّها الأخ العزيز، أن لا تسوء الظنّ بهؤلاء العرفاء والحكماء الذين كثير منهم من خلّص شيعة علي بن أبي طالب وأولاده المعصومين (ع)، وسُلاك طريقتهم والمتمسّكين بولايتهم. وإيّاك أن تقول عليهم قولاً منكراً، أو تسمع إلى ما قيل في حقهم، فتقع فيما تقع»[1]. على هذا المنوال تتكرَّر وصايا الإمام بهذا المضمون، في مواضع متعدّدة من الكتاب[2].

4 ـ الأربعون حديثاً: بعد قرابة عقد من السنوات تناول الإمام الفكرة ذاتها في كتاب آخر، فعند حديثه عن العلوم وإنّها ثلاثة هي العلوم العقليّة التي ترتبط بالمعارف (الفلسفة)، وعلم الأخلاق والتزكية وتطهير القلوب (العرفان)، ثمَّ العلم الظاهر الذي يرتبط بالتعبديّات والآداب الشرعية (الفقه)، حذّر سماحته من لجوء ممثلي هذه العلوم للطعن ببعضهم أو الرفض والاستخفاف، خاصّة حين يكون ذلك من منطلق الجهل بما عند الآخر: «لا يحق لأحد من العلماء في هذه العلوم أن يطعن في الآخر، ولا ينبغي للإنسان إذا جهل علماً أن يكذّبه ويتطاول على صاحبه. فكما يعدّ العقل السليم التصديق من دون تصوّر من الأغلاط والقبائح الأخلاقية، فكذلك حال التكذيب من دون تصوّر، بل هو أسوأ وقبحه أعظم»[3].

---

(1) المصدر نفسه، مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية (لا صفحة).
(2) ينظر مثلاً: مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص35، 86، 90 ومواضع أُخرى.
(3) الأربعون، ص389.

5 ـ سرّ الصلاة: أثناء تأليفه كتاب «سرّ الصلاة» لم يشأ الإمام أن يهمل الفرصة المتاحة أمامه في معالجة الإشكالية ذاتها التي ترمي بالتوتّر بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء، فكان أن سجّل محذّراً من محاصرة العرفان وعزله: «من الأمور المهمّة التي ينبغي ألتنبّه لها، ويأخذها الإخوان المؤمنين بنظر الاعتبار خاصّة أهل العلم كثّر الله أمثالهم، هي: إذا ما وقفوا على كلام من بعض علماء النفس وأهل المعرفة فلا يرمونه بالفساد والبطلان ولا يستخفّون بأهله ويسيئون لهم بدون حجّة شرعية، لمجرد أن لا تألفه أسماعهم، أو لأنّه يرتكز إلى اصطلاحات يجهلونها. كما عليهم أن لا يتوهّموا بأنَّ أي إنسان ذكر في حديثه مراتب النفس ومقامات الأولياء والعرفاء وتجليات الحق والحبّ والمحبّة وما إلى ذلك من المصطلحات المتداولة عند أهل المعرفة، هو إنسان صوفي أو مروّج للصوفية أو ينسج الدعاوى من عند نفسه، من دون أن يكون لكلامه أساس من برهان عقليّ أو حجّة شرعية. كلا، قسماً بعمر الحبيب، إنَّ كلمات من هذا النوع هي شرح بيانات القرآن والحديث»[1].

6 ـ تفسير سورة الحمد: عندما نعود إلى الدروس التفسيرية التي ألقاها الإمام عام 1979، نجد من سماحته إلحاحاً عجيباً في التحذير من الإنكار والرمي بالتجهيل والاتّهام بالتكفير، فقد كانت تحذيراته تأتي الواحد تلو الآخر، بصيغ وأساليب متعدّدة، بنبرة قاطعة ولغة حاسمة. يقول مثلاً: «لماذا هذا الإنكار لما عند الأولياء؟ إنَّ القلب الذي ينكر، سيغدو قلباً محروماً بالكامل من ورود الحقائق وولوج [عالَم] الأنوار». يضيف بأنَّ من لا يعرف هذه الحقائق، لا يقول: لا أعرف، وإنّما يقول: لا وجود لها أساساً، ويتّهم أهل المعرفة «بأنهم ينسجون خيالاً من عندهم» فيصير محروماً، مع أن: «هذه الحقائق التي ينعتها المنكر بالخيال والوهم

---

(1) سرّ الصلاة، ص38.

موجودة في القرآن والسنّة، فلماذا ينبغي للإنسان أن ينكرها؟»[1].

يبلغ النص الخمينيّ ذروته حينما يصف هذا الإنكار والجحود بأنّه مرتبة من مراتب الكفر، لكن ليس بمفهومه الشرعي: «إنّها مرتبة من مراتب الكفر، لكن ليس الكفر الشرعي. فمن مراتب الكفر أن ينكر الإنسان ما هو مجهول بالنسبة له. إنَّ جميع مصائب البشرية ناشئة من جحودها لما لا تستطيع إدراكه من الواقعيات، فحيث تعجز عن إدراك ما بلغه أولياء الله تبادر إلى الجحود، والكفر الجحودي هو أسوأ أقسام الكفر. الخطوة الأُولى التي ينبغي للإنسان أن يلتزم بها، هو أن لا يجحد الأمر الواقع فعلاً، الذي له وجوده في الكتاب والسنّة، كما نطق به الأولياء، وعبّر عنه العرفاء والفلاسفة كلاً بحسب إدراكه، فإذا ما عجز الإنسان عن إدراك هذا الواقع، فلا ينبغي له أن ينكر. . . إذا ما أنكرنا ما جاء به الأنبياء والأولياء والآخرون، فلا نستطيع أن نتحرّك صوب الخطوة الثانية. . . فهذا الإنكار يحرم الإنسان من مسائل كثيرة»[2].

يستمر الإمام على هذا المنوال، وهو يكرّر بين الفينة والأخرى رفضه لمنطق الإنكار والتجهيل والتكفير، ويُسجّل بأنّه لا معنى لهذه اللغة التي تزرع التوتر والاختلاف وتورث الحرمان: «ليس هُناك اختلاف يدعو إلى أن تكفّر كلّ مجموعة المجموعة الأُخرى، وترميها بالجهل»[3]. كما يقول أُخرى: «لا تظنّوا بأنَّ الإنسان إذا ما ذكر مسألة عرفانية، أو نطق بكلام عرفاني فهو كافر، بل انظروا إلى ما قال. على الإنسان أن يفهم المطلب الذي يقوله العارف، فإذا ما فهمه وأحاط بأطرافه فلا أظنّ أنّه سينكر عليه كلامه»[4].

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص171.
(2) المصدر نفسه، ص171 ـ 172.
(3) تفسير سورة الحمد، ص186.
(4) تفسير سورة الحمد، أيضاً: ص187، 191.

ما يركّز عليه الإمام أنَّ لغة الإنكار تحرم صاحبها من الحصول على المزيد وتجعله قانعاً بما عنده، ومن ثمَّ تؤدّي إلى نشوب الاختلاف والقطيعة، وتُفضي إلى الحرمان من خير عميم. كما يؤكّد أيضاً، إنَّ الإنكار وأن كان يتّجه إلى العرفاء مباشرة، إلى أنّه إنكار لما في الكتاب والسنّة ومن ثمَّ فهو ردّ عليها[1].

لا أزكي الجميع!

قد يتداعى من موقف الإمام الداعي للمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء والتوفيق بين أنساق المعرفة الرئيسة، معنىً يفيد إسباغ الصحّة على جميع المعطيات التي تفرزها الفلسفة والعرفان والفقه، أو الدفاع المطلق عن كلّ الفلاسفة والعرفاء والفقهاء، مع أننا نعرف بأنّه لا معطيات تلك العلوم والمعارف وحياً منْزلاً ولا أصحابها معصومين.

الحقيقة أن الإمام ينتبه بنفسه إلى هذه النقطة، وقد صرّح مرّات عديدة بما يدفع هذا الإشكال، وإنّه ليس بصدد إشاعة جميع ما تفرزه عقول الفلاسفة والعرفاء والفقهاء وتصحيح نتاجاتهم كلّها، أو الدفاع المطلق عن جميع المشتغلين في هذه الحقول المعرفية. من ذلك مثلاً قول سماحته: «الآن وأنا أريد المصالحة بين هذه الطوائف [الثلاث] وإلقاء حالة الوئام بينهم، فيما أذهب إليه من أنّهم يفعلون شيئاً واحداً، فلا أقصد من ذلك أن أنزّه جميع الفلاسفة مثلاً، أو كلّ العرفاء، أو الفقهاء كافّة. كلا، ليس هذا هو المقصود... وإنّما مقصودي أنَّ بين المنتمين لهذه الطوائف بأجمعها أشخاص كثيرون منَزّهون، وأنَّ هذا الاختلاف المدرسي [العلمي] الحاصل هو على حدّ الاختلاف المدرسي الكائن بين الأخباري والأصولي، إذ يبلغ الأمر أحياناً إلى الحدّ الذي

---

(1) ينظر مثلاً: تفسير سورة الحمد، ص172، 187.

ربّما يكفّر فيه الأخباري الأصولي، ويرمي الأصولي الأخباري بالجهل»[1].

في موضع آخر يُثير الإمام النقطة ذاتها على نحو آخر، يدفع فيه أي وهم يمكن أن يساور الإنسان، في أن ما يقصده هو إسباغ الصحّة على جميع ما ذهب إليه الفلاسفة أو العرفاء، حيث يستدرك وهو في ذروة دفاعه عن العرفان والعرفاء، بقوله: «ذكرتُ [سابقاً] بأنّني لا أريد أن أقول أن الجميع أصابوا، إنّما أريد أنّهم ليسوا جميعاً قد أخطأوا». ثمَّ يضرب مثالاً لذلك من واقع دفاعه عن العلماء وطلاب العلوم الدينيّة، ويضيف: «عندما أؤيد العلماء وطلاب العلوم الدينية، فلا أقصد من ذلك أنَّ كلّهم سواء» وهكذا الحال بالنسبة للعرفاء والفلاسفة، ومن ثمَّ فإنَّ ما يقصده الإمام هو عدم اللجوء إلى مصادرة الجميع بهذه الذريعة أو تلك، وبنص تعبيره: «اعتراضي، هو أن لا تبادروا إلى رفض الجميع، ولا أقصد أنّه ينبغي لكم قبول الجميع»[2].

ما يرمي إليه الإمام من مشروع التسوية هذا، هو إزالة العقبات من الطريق، وفتح سبيل المعرفة أمام الجميع: «ما أركّز عليه أساساً هو إزالة الالتباس، ورفع هذا الاختلاف المدرسي الموجود بين أهل العلم، على النحو الذي لا يتحوّل هذا الالتباس والاختلاف إلى عقبة تحول دون المعارف. فالإسلام ليس عبارة عن الأحكام الفرعية وحسب، فهذه فرع والأساس شيء آخر، ولا ينبغي لنا أن نضحّي بالأصل في سبيل الفرع»[3]. ثمَّ يواصل حديثه بروح الحرص ذاتها، ليقول بعد مقاطع: «إنَّ أشدّ ما أركز عليه هو أسفي على طائفة من أهل العلم ـ هي من أهل

(1) تفسير سورة الحمد، ص176 ـ 177.

(2) المصدر نفسه، ص186.

(3) تفسير سورة الحمد، ص187.

الصلاح ـ أن تبقى [نتيجة القطيعة والالتباس وسوء الظنّ بالفلسفة والعرفان] محرومة من مسائل معيّنة»[1].

حدود العرفان ووظيفته

على أنَّ المسألة تكتسب توازناً أكبر حين نعيدها إلى خلفيات أوسع ترتبط بموقف الإمام من الفلسفة والعرفان. فالإمام لا يتبنّى الفلسفة كموقف مطلق وعلى طول الخطّ، بحيث تكون هي الصحيحة وحدها وفي جميع الدوائر، وعلى مدار حركة الإنسان، بل يؤمن بدورها في إطار منطقتها الخاصّة التي ترتبط غالباً بأصول المعتقدات، ودورها البرهاني الذي تنهض به لا يتخطّى دائرة الإثبات فحسب. أمّا ما وراء دائرة الإثبات التي يختصّ بها العقل، فهناك دائرة الإيمان التي يكون رائدها القلب.

ثمَّ إنَّ للإمام لمحات في نقد الفلسفة خاصّة في إطارها اليوناني، وحتى في إطارها المشائي داخل العصر الإسلامي نفسه.

وعندما ننتقل إلى العرفان، فإن ذاكرتنا ممّا مرّ علينا في فصول متعدّدة من الكتاب، لابدَّ وأنّها تسعفنا بنقدات لاذعة وجّهها الإمام إلى هذا الخط محذّراً من الشطحات وجهالات الصوفية والتلبيسات. على أنَّ العرفان ليس هدفاً بحدّ ذاته خاصّة الجانب النظري منه، وكم حذّر الإمام منذ كتاباته الأُولى مطلع شبابه حتّى رسائله العظيمة التي كتبها آخر حياته، من الانزلاق إلى الأُطر النظرية ولغة الاصطلاح وجعل ذلك بديلاً عن الغاية المنشودة، المتمثّلة في يقظة الإنسان، ولسيره على خطّ متكامل، وأن يكون كلّ شيء لله وفي سبيله سُبحانه.

لقد قدّم الإمام في أحد كُتبه تفسيراً للآيات الأُولى من سورة

---

(1) المصدر نفسه، ص189.

الحديد، فبلغ في هذا التفسير خلاصة تفيد بأنّه لا يسع الإنسان أن يركن إلى رأيه الخاص أو إلى الظهور العرفي في التعاطي مع المعارف التوحيدية المركوزة في القرآن والروايات وأدعية الأئمّة ومناجاتهم، وأن مثل هذا التصوّر لو حصل فهو محض وهم فارغ ووسوسة شيطانية، نصبها الشيطان كميناً للإنسان كي يصدّه عن المعارف ويؤصد أمامه أبواب الحكمة والمعرفة، ويدفعه إلى وادي الضلال والحيرة[1]. عندما بلغ الإمام هذه النقطة في منهج التعامل مع القرآن، شعر وكأنَّ في كلامه تسويقاً للفلسفة والعرفان ودعايةً لهما، لذلك بادر إلى تصحيح هذا التصوّر وأنّه لا يهدف بتاتاً الدعوة إلى الفلسفة والعرفان قدر ما يرى فيهما وسيلة فحسب؛ حيث أضاف قائلاً: «الله شهيد على ما أقول وكفى به شهيداً، إنّني لا أرمي من هذا الكلام التشجيع على الفلسفة التقليدية أو العرفان التقليدي وإذكاء جوّهما، بل المقصود دفع إخواني المؤمنين بخاصّة أهل العلم نحو معارف أهل البيت (ع)، وحثّهم على الالتفاف حول القرآن وأن لا يغفلوا عنه وينسوه. فالهدف الأساسي لبعث الرسل وإنزال الكتُب، إنّما يتمثّل بالمقصد الأسمى المتجسّد بمعرفة الله؛ هذه المعرفة التي تتوفّر في ظلّها تمام سعادة الدنيا والآخرة»[2].

هذه النظرة التي تتعامل مع الفلسفة والعرفان في نطاق وظيفي بحت وبوصفهما وسيلة فحسب، تؤكّدها نصوص كثيرة أُخرى يتّجه فيها الإمام إلى نقد الشطحات ونزعات التراكم العلمي والاصطلاحي التي تنصب العرفان أو الفلسفة بوصفهما هدفين مطلوبين لنفسهما، وكذلك تعريض سماحته العنيف بذوي الادّعاءات الفارغة. العارف أولى الناس بمراقبة نفسه مراقبة شديدة، والتوغّل في تلافيفها الباطنية، حتى لا تفلت أزمّتها من قبضته، ويتحوّل مساره إلى الضدّ تماماً. فمع غفلة هذا

(1) ينظر: الأربعون، ص660.

(2) الأربعون، ص

الإنسان وغياب الرقابة الدائمة «ربّما انزلق إلى مسلك الشياطين أو البهائم والسباع، وتحوّل ما ينبغي أن يكون رصيداً لكمال الإنسانية وبلوغ المراقي العالية إلى الضدّ وأعطى نتائج عكسية، وجرّ الإنسان إلى الشقاوة ودفعه نحو هاوية مظلمة، كما هو الحال في بعض أهل العرفان الاصطلاحي، حيث رأينا أناساً انتهت بهم هذه الاصطلاحات والغور فيها إلى الضلالة، وجعلت قلوبهم منكوسة وبواطنهم مظلمة، كما صارت ممارستهم للمعارف سبباً لقوة أنانيّتهم وإنّيتهم، وصدرت منهم الدعاوى المشينة والشطحيات غير اللائقة»[1].

من الأمراض التي يتعرّض لها المنخرطون في هذا المسلك أكثر من غيرهم هو تضخّم الذات والتعالي على العباد، لذلك فهؤلاء على خطر عظيم، بحيث يكون الواحد منهم معرّضاً لسقطات مريعة والرجوع القهقري سنوات. في تحليلات نفسيّة نافذة يحذّر الإمام من هذه الحالات، وهو يذكر إنَّ إنساناً مثل هذا يقوده حبّ النفس إلى «الغفلة عن عيوبه... وربما يعجب بنفسه ويتكبّر على عباد الله ويعدّ سائر الخلق بعيدين عن ساحة قدس الحق، ويرى نفسه من المقرّبين ومن خلّص عباد الله، وربما يُبتلى بالرياء وسائر المفاسد العظيمة»[2].

كما قد يهوي الإنسان وهو يرد هذا الوادي بشِباك المصطلح والتفنّن بضروب الألفاظ، بعد أن يحسب أنَّ ذلك علماً ينفعه فيما هو شراك يفرض بقيوده عليه فيخلد به إلى الأرض. وهذا ما حذّر منه الإمام، بقوله: «ثَمَّ طائفة أُخرى اشتغلت بالكسب العلمي وبتحصيل المعارف علماً، لكنّها اكتفت عن حقائق المعارف ومقامات أهل الله بالاصطلاحات والألفاظ والعبارات المنمّقة، وقيّدت نفسها وجمعاً من

---

(1) آداب الصلاة، ص21.

(2) آداب الصلاة، ص89.

المساكين [المتأثّرين بمسلكها أو المخدوعين بها] بسلسلة من الألفاظ والاصطلاحات، واقتنعت بالكلام بديلاً عن جميع المقامات. ثَمَّ بين هؤلاء زمرة تعرف حقيقة نفسها، لكنّها اتخذت من هذه المصطلحات التي لا روح فيها وسيلة للارتزاق وكسب المعيشة والترؤّس على عدّة مساكين، حيث راحت تصيد القلوب الصافية لعباد الله بالألفاظ الخدّاعة والأقوال الجذّابة». ثمَّ ينعطف الإمام لإصدار حكم عنيف ضدّ هؤلاء، وهو ينعتهم بقوله: «هؤلاء شياطين إنسية ضررهم على عباد الله ليس بأقل من إبليس اللعين. . . هؤلاء غاصبون منْزل الحقّ [قلوب العباد] ومخرّبو الكعبة الحقيقية، ينحتون أوثاناً وينصبونها في قلوب عباد الله، هذه القلوب التي هي الكعبة بل هي البيت المعمور، هؤلاء مرضى يتلبّسون بزيّ الطبيب ويبلون عباد الله بضروب الأمراض المهلكة»[1].

في رسائله التي كتبها آخر حياته ظلّ الإمام يطرق على الأوتار ذاتها، بلغة صريحة وواضحة، ففي إحداها وبعد أن حذَّر من مغبّة الإنكار، عاد ليقول: «ولستُ أريد من قولي هذا الدفاع عن بعض ذوي الادّعاءات الجوفاء»[2]. وعندما طلبت منه السيّدة فاطمة طباطبائي[3] تعريفاً بأسماء الكتُب العرفانية، أجابها بالقول: «ليكن سعيكِ في رفع الحجُب لا بجمع الكتُب. ثمَّ أسألكِ، إذا اقتنيتِ الكتُب العرفانية والفلسفية ورحتِ تحملينها من مكان إلى آخر، أو صرت أرشيفاً للألفاظ والاصطلاحات وخدعتِ جلسائكِ في المحافل بعرض ما في جعبتكِ من المعلومات، وأثقلتِ ظهركِ وأنت مخدوعة بخداع الشيطان والنفس الأمّارة التي تعد أشدّ خبثاً من الشيطان، وأصبحتِ نتيجة مكر إبليس زينة

---

(1) المصدر نفسه، 168 ـ 169.

(2) المظاهر الرحمانية، ص53.

(3) زوجة السيّد أحمد الخمينيّ، وقد صدرت لها دراسة تحليلية مقارنة عن «الحب» بين ابن عربي والإمام الخمينيّ. ينظر: حديث الحب، مصدر سابق.

المجالس، وتسرّب إليكِ ـ لا سامح الله ـ غرور العلم والعرفان ـ ولا ريب أنّ ذلك سيحصل ـ ؛ أسألكِ هل إنكِ ستقلّلين بهذه الأوزار الكثيرة من الحجُب التي تعترضك أم إنكِ ستزيدين فيها؟ لقد أنزل الله تعالى الآية الشريفة: ﴿مَثَلُ ٱلَّذِينَ حُمِّلُوا۟ ٱلتَّوْرَىٰةَ﴾[1] لتحذير العلماء إلى أنّ محض اختزان العلوم حتّى إذا كان من علوم الشرائع والتوحيد، لا يخفّف الحجُب بل يزيدها»[2].

ما يحرص عليه الإمام هو التوازن في النظرة إلى العلوم ومناهج المعرفة في إطارها الوظيفي المحض، بحيث لا تتعدّى هذا الإطار فتنقلب إلى ضدّها، وتتحوّل إلى أوثان وغايات مطلوبة لذاتها، فيكون ضررها أكثر من نفعها. ومن ثمَّ لا تعني تحذيرات الإمام المتتالية هذه الصدّ عن انتهال المعرفة، ودراسة العلوم بما في ذلك الفلسفة والعرفان، لذلك لا يلبث وأن يستدرك مذكراً: «لا أقول ابتعدي عن العلم والعرفان والفلسفة وأقضي عمركِ بالجهل، فإن هذا انحراف، لكن أقول أجهدي أن يكون دافعكِ إلهياً، وإذا عرفت شيئاً من العلم فليكن لله ولتربية عباده، لا للرياء والتظاهر، فتصبحي ـ لا سامح الله ـ من علماء السوء الذين يؤذون أهل النار بريحهم النتنة»[3].

حدود البرهان ووظيفته

من الأخطار الكبرى التي تلابس طريقة التفكير الإسلامي هي تحويل الأمور والأشياء والأشخاص والمناهج إلى مطلقات، ومن ثَمَّ إلى أوثان تُعبد من دون المطلق جلّ جلاله.

---

(1) الجمعة: 5.

(2) المظاهر الرحمانية، ص49 ـ 50.

(3) المظاهر الرحمانية، ص50.

فمع أنَّ لكلّ شيء حدّه ووظيفته، إلا أنَّ هذا النُزوع يغيّب هذه الحدود ويطمس الوظائف، فيتحوّل ما هو وسيلة إلى غاية، وما هو جزئي إلى كلي، وما هو خاص إلى عام، وما هو غير مقدّس إلى مقدّس، وما هو غير معصوم إلى معصوم، وما هو فرع إلى أصل، وهكذا إلى آخر التشويهات والانقلابات في المعايير التي تنشأ عن ذلك النُزوع الخاطئ.

لقد مرَّت علينا نصوص مكثّفة للإمام يشيد فيها بدور العقل وما يضطلع به البرهان خاصّة في حقلِ المعارف الكبرى التي ترتبط بالمبدإ والمعاد، لكن رأيناه في الوقت ذاته يحذّر من أن يتحوّل البرهان من وسيلة إلى غاية، أو أن يتعدّى دوره ومنطقته الخاصّة فيصادر بقيّة الأدوار ويحذف المناطق الأُخرى في الوجود الإنساني العجيب.

لن يطول مكوثنا مع هذه النقطة، إنّما نسعى لإضاءتها عبر نصوص جديدة للإمام صريحة ونافذة. نبدأ بنص هو من غرر نصوص الإمام، فبعد أن يميّز بين الاعتقاد العلمي الناشئ عن الإدراك العقليّ وأداته البرهان، وبين الإيمان والتصديق واليقين وأداته القلب والنفس[1]، ويذكر أنّ الفاصلة بين الاثنين كبيرة، يعود للقول بأنَّ «البرهان لا يعدو أن يكون وسيلة فحسب... هكذا الفلسفة هي وسيلة، وليست مطلوبة بنفسها»[2]. البرهان وسيلة ضرورية لإثبات الفكرة وإدراكها عقليّاً، وهو ضروري في هذه المنطقة؛ بيد أنّه لا يكفي وحده، إذ لا بد للإنسان أن ينتقل من دائرة البرهان والإدراك العقليّ إلى دائرة الإيمان والتصديق واليقين النفسيّ أو القلبي، وإلا إذا بقي الإنسان لابثاً في دائرة البرهان والإدراك العقليّ لم يشفع ذلك بالإيمان والتصديق واليقين، فلا قيمة

(1) تفسير سورة الحمد، ص108، 109.

(2) المصدر نفسه، ص112.

للبرهان، بل سيغدو حجاباً يمنع الإنسان من الحركة نحو الإمام والرقي على سلّم الكمال[1]، فالمطلوب من البرهان أن يتحوّل إلى محطّة على الطريق تدفع بزخمها الإنسان إلى منطقة الإيمان ودائرة القلب.

قد يفترض بعضهم تلازماً بين الإدراك العقليّ بالشيء والقطع به برهانياً وبين الإيمان به، بل قد يقطع بهذا التلازم. وهنا لا يدخل الإمام بنقاش تفصيلي وإنّما يحيل إلى الوجدان الذي يحكم بوجود فاصلة كبيرة بين الاثنين، كما يستأنس بإشارات قرآنيّة على وجود هذه المسافة بين العلم النظري واليقين الفعلي والعملي، منها قوله سُبحانه: ﴿كَلَّا لَوْ تَعْلَمُونَ عِلْمَ ٱلْيَقِينِ لَتَرَوُنَّ ٱلْجَحِيمَ ثُمَّ لَتَرَوُنَّهَا عَيْنَ ٱلْيَقِينِ﴾[2]، فعلم اليقين ما كان بشرط البرهان، وعين اليقين ما كان بالمشاهدة والمعايشة المباشرة، وشتان بين الاثنين، حيث جاء في النبوي الشريف: «ليس الخبر كالمعاينة»[3].

أمّا عن حكم الوجدان في ذلك، فيضرب الإمام مثلاً من واقع الأموات، فمع أن ليس للموتى حتى نشاط ذبابة حيّة واحدة من الأثر والفعالية، ومع أننا ندرك عقلاً أن الميت لا يملك القدرة على العودة إلى الحياة مجدّداً قبل يوم النشور، إلا أنّنا نمتنع عملياً عن المبيت مع الميت في مكان واحد ولا تستقر نفوسنا ولا ترتاح للمبيت في المقابر ومع الأموات، وليس ذلك إلا لأنَّ القلب «لم يصدّق بما عندك من علم، وأن الإيمان بهذا الأمر لم يحصل لديك»[4].

---

(1) ينظر: تفسير سورة الحمد، ص109، 145، 164.

(2) التكاثر: 5 ـ 7.

(3) المكنون في حقائق الكَلِم النبوية، أبو محمّد روزبهان بقلي الشيرازي المتوفى سنة 606هـ المنشور في إطار سلسلة: ميراث حديث شيعة (ميراث حديث الشيعة)، مركز دراسات دار الحديث، إعداد مهدي مهريزي وعلي صدرائي خوئي، قمّ، 2002، الدفتر الثامن، رقم الحديث 263، ص64.

(4) وعده ديدار، ص92؛ المظاهر الرحمانية، ص27.

على ضوء هذا التمييز بين الإدراك النظري والعقليّ والبرهاني وبين الإيمان النفسيّ واليقين القلبيّ، يتعامل الإمام مع الفلسفة والبرهان بل العلوم برمّتها تعاملاً وظيفياً بحتاً بوصفها أدوات ومقدمات ووسائل وخوادِم: «إنَّ العلوم مَعبر نحو الهدف وليست هي الهدف بحدّ ذاته»[1]. وحيث تكون كذلك فمن المعقول جداً أن تتحوّل إلى حجُب ترين على نفس الإنسان وقلبه، عندما يحصل الانقلاب الوظيفي وتتحوّل من وسيلة إلى هدف، ويتشبّث بها الإنسان كغاية ولا يتعامل معها كمحطّة ينبغي أن تنقله من دائرة الإدراك العقليّ إلى دائرة الإيمان القلبي وما يترتّب على ذلك من سلوك عملي. وهذا هو مغزى إصرار الإمام على ذلك، بقوله: «فالعلوم الرسمية المتداولة حتى لو كانت الفلسفة وعلم التوحيد، فهي تعدّ حجاباً في حدّ ذاتها، تزيد الحجاب غلظاً وسمكاً كلّما زادت... وأن شئت فقل: إنَّ الفلاسفة وأهل البراهين يزيدون الحجُب»[2].

من هنا إصرار الإمام الكبير على أن يقترن تحصيل العلوم بالتهذيب، وأن يبقى الدافع إلهياً، ولا تخرج العلوم عن دائرتها الوظيفية البحتة كخوادِم أو تتحوّل إلى غايات ومطلقات. هذه المعاني المكثّفة عبّر عنها النص التالي للإمام، الذي كتبه في شهر رمضان 1404هـ استجابة لطلب د. فاطمة طباطبائي: «إنَّ الانشغال بالعلوم حتّى العرفانية والتوحيدية منها، إذا كان لمجرّد جمع الاصطلاحات ـ وهو الحاصل فعلاً ـ ولغاية الحصول على هذه العلوم بذاتها، فذلك لا يقرّب السالك من مقصده بل يبعده عنه (العلم هو الحجاب الأكبر). أمّا إذا كان الدافع للانشغال بتلك العلوم هو عشق الحق والبحث عنه سُبحانه ـ وهو أمر

(1) وعده ديدار، ص93؛ المظاهر الرحمانية، ص28.

(2) وعده ديدار، ص92؛ المظاهر الرحمانية، ص27 ـ 28.

نادر للغاية ـ فسيكون العلم حينها مصباح الطريق ونور الهداية... ولبلوغ النَزر القليل من ذلك لابدّ من التهذيب والتطهير والتزكية»[1].

انطلاقاً من هذا كلّه يُسجّل الإمام إشارة نافذة إلى المنهج النبوي، من حيث إنَّ هذا المنهج لم يلجأ في لغته إلى الأسلوب البرهاني في أقيسته وصيغته الاصطلاحية المألوفة في المنطق والفلسفة، حين يقول: «إنّنا نعلم جميعاً ونرى بأنَّ لغة دعوة الأنبياء (ع) وخلّص الأولياء سلام الله عليهم، لم تكن هي لغة الفلسفة والبرهان بنمطهما المألوف السائد، بل همّهم أرواح الناس وقلوبهم، ويسعون لإيصال نتائج البراهين ومعطياتها إلى قلوب عباد الله، وبذل الجهد لهدايتهم من داخل الروح والقلب... لذا ترى المتربّون على أيدي الأنبياء مؤمنون وعاشقون، في حين أن المتربّين على يد الفلاسفة وأهل البرهان وتلاميذهم، هم أصحاب برهانٍ وقيل وقال [نقاش وجدال] لا شأن لهم بالقلب والروح»[2].

طبيعي لا يعني ذلك غياب المادّة البرهانية وروح الاستدلال العقليّ عن منهج السماء ورسالاتها، خاصّة القرآن الكريم ومنهج النبي وأهل بيته، إنّما ينصبّ التميز على اللغة والأُطر والمصطلحات، ويتّجه إلى الغاية التي هي بناء الإنسان بجميع مكوّناته، وليس عقله فحسب، ومن ثَمَّ ليست هذه دعوة لمنابذة العقل والبرهان، كيف وهو يُسجّل: «وإلا فإنَّ باب إثبات الصانع والتوحيد والتنْزيه وإثبات المعاد والنبوة، بل مطلق المعارف، هو حقّ طلق للعقول ومن مختصّاتها»[3]. كما يقول في الرسالة ذاتها التي اقتبسنا منها الشواهد السابقة، ومنعاً لأيّ خطإٍ أو

---

(1) المظاهر الرحمانية، ص42.

(2) وعده ديدار، ص92؛ المظاهر الرحمانية، ص27 ـ 28.

(3) آداب الصلاة، ص200.

التباس: «وليس معنى ما أوردته أن تتجنّب [الخطاب لولده أحمد] الفلسفة وتحترز عن العلوم البرهانية والعقليّة وتشيح بوجهك عن العلوم الاستدلالية، فهذا خيانة للعقل والاستدلال والفلسفة، بل المقصود أن الفلسفة والاستدلال وسيلة لبلوغ المقصد الأصلي، ومن ثمَّ ينبغي أن لا تحجبك عن المقصد والمقصود والمحبوب»[1].

الكلام يدور حول مجالَين أو منطقتَين، فحيث يكون الموضوع هو أصول المعارف، وحيث تكون حاجة لتعميم المعرفة إلى الآخرين، ففارس هذا المجال هو العقل، والوسيلة الكبرى هي الاستدلال والبرهان. أمّا في منطقة الإيمان، فالمطلوب توظيف معطيات البرهان لكي تستقرّ في النفس وتتحوّل إلى تصديق ويقين والأداة الكبرى في ذلك هي التهذيب والتزكية والعمل الصالح. وبذلك نحن لسنا بإزاء مصادرة دور العقل، بل ضبطه في نطاق وظيفته وداخل منطقته.

الأساس المنطقي للتوفيق

لابدّ وأن يستند مشروع التوفيق الخمينيّ إلى أساس منطقي يسمح لصاحبه تصحيح معطيات الفلسفة والعرفان والفقه في الجملة، تماماً كما هو حال جميع مشاريع التوفيق والمصالحة التي عرفها الفكر الإسلامي على مساره الطويل.

في هذا السياق ننتهي إلى تفسيرين كلّ واحد منهما يستند إلى أساسه الخاص به، والتفسيران هما:

1 ـ التفسير الذي ينطلق من إيمان الإمام بتعدّد مراتب الواقع والنشآت أو العوالم الوجوديّة، ولنسمّية التفسير الوجوديّ.

---

(1) وعده ديدار، ص92 ـ 93؛ المظاهر الرحمانية، ص28.

2 ـ التفسير الذي ينطلق من وحدة الواقع الخارجي، واختلاف الصيغ الأدائية للتعبير عنه داخل كل حقل من الحقول المعرفية، ولنسمّيه التفسير المشائي.

في التفسير الأوّل ليس لدينا مرتبة واحدة للواقع ينبغي للجميع بلوغها، بل هي مراتب متعدّدة، بحيث يعبّر الفقهاء عن مرتبه والفلاسفة عن أخرى والعرفاء عن ثالثه وهكذا، وجميع هذه الفهوم صحيحة في مرتبتها وبشرط صحّة بقيّة الضوابط.

أما في التفسير الثاني، فأمامنا مرتبة واحدة للواقع هي الصحيحة، والاختلاف الواقع هو في أسلوب التعبير عنها، إذ يعبّر عنها الفهم الفقهي بلغته الخاصّة، والفهم الفلسفي بلغته الخاصّة، وهكذا الحال بالنسبة للفهم العرفاني.

1 ـ التفسير الوجوديّ

انطلاقاً من هذا التفسير يصحّح الإمام للفيلسوف فهمه في الجملة لأصابته مرتبة من مراتب الواقع، وللعارف لأصابته مرتبة أخرى، وللفقيه أو للفهم الفقهي لأصابته مرتبة غير مرتبة العارف والفيلسوف وهكذا.

فحين ينطلق الإمام من الرؤية الوجوديّة التي مرّت علينا تفاصيلها في القسم الأوّل من الكتاب، لن يكون هناك ما يمنعه من تصحيح فهوم الفئات الثلاث، مادام للواقع عنده مراتب متعدّدة وليس هو في مرتبة واحدة، إذ ستكون كل فئة قد أصابت مرتبة من مراتب ذلك الواقع، ومن ثم فهي صحيحة في مرتبتها، هذا على افتراض صحة الضوابط الأخرى، والحركة في نطاق موازينها المعروفة وأصولها الموضوعة الثابتة.

هكذا يوفّر التصوّر الوجوديّ أو الرؤية المعرفية العرفانية، أفقاً مفتوحاً لتصحيح الفهم الفلسفي والفهم العرفاني والفهم الفقهي كلّ في

مرتبته؛ انطلاقاً من إيمانه بتعدّد مراتب الواقع، وبعد افتراض صحّة ضوابط الممارسة، بحيث ينضبط الفيلسوف في نطاق مبادئ الرؤية الفلسفية ويلتزم بأصولها، وينضبط العارف في إطار الرؤية العرفانية ويلتزم بأصولها، وهكذا بالنسبة للفقيه والفهم الفقهي.

فعندما يذهب الإمام إلى تصحيح فهمَين قرآنيّين يسجّل بنفسه أنّهما متباينَين، فليس بمقدوره أن يوجّه ذلك منطقياً إلا على أساس إيمانه بتعدّد مراتب الواقع، ليكون كلّ فهم صحيح في مرتبته. لكي تكون المسألة واضحة نستعيد نص الإمام، الذي يقول فيه: «ينبغي أن يُعلم بأنَّ هذه المعارف، بدءاً من معرفة الذات حتّى معرفة الأفعال، قد ذُكرت في هذا الكتاب الإلهي الجامع بصيغة بحيث تدركها كل طبقة على قدر استعدادها. فآيات التوحيد الشريفة خاصّة توحيد الأفعال، قد فسرها علماء الظاهر والمحدثون والفقهاء ـ رضوان الله عليهم ـ وبيّنوها على نحو يختلف كلياً ويتباين مع تفسير أهل المعرفة وعلماء الباطن لها. والكاتب [يعني نفسه] يعدّ كلا التفسيرَين صحيح في محلّه»[1].

فمع أنَّ هذا النص يتحدث عن اختلاف التفسير تبعاً لاختلاف الفهم، إلا أنه يستند في نهاية المطاف إلى اختلاف مراتب الواقع وتعدّدها حيث تصيب كلّ فئة من الفئتين المذكورتين مرتبة فيه، فيكون كلاهما صحيحاً في مرتبته، برغم تباينهما المعرفي. ومن الواضح أنَّ الاختلاف في الفهم يرجع في المآل الأخير، إلى أن كل فئة تنظر لمرتبة من الواقع غير تلك التي تنظرها الفئة الأخرى، وكلتاهما صحيحتان في مرتبتهما.

نظرية النشآت الثلاث والعلوم الثلاثة

على أن المسألة ستكتسب وضوحاً أكبر من خلال نصوص تفصيلية

(1) آداب الصلاة، ص185.

للإمام يلجأ فيها إلى مكوّنات الرؤية الوجوديّة التي ترى الإنسان موازياً للعالَم من جهة وللقرآن من جهة أخرى، وأن لكلّ واحد من هذه الموجودات الثلاثة نشآت وعوالِم ومراتب ودرجات، وظاهراً وباطناً، وغيباً وشهادةً إلى آخر ما مرَّ معنا تفصيلاً، في مواضع متعدّدة سابقة. فعندما يصل إلى الحديث النبوي الشريف: «إنّما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة محكمة، وما خلاهنَّ فهو فضل»[1] ينفذ إليه من الرؤية الوجوديّة أو العرفانية للإنسان التي ترى أن له نشآت أو عوالِم أو مراتب أو درجات ثلاث، وأنَّ لكلّ درجة كمالها الخاص بها وعملها الذي يتناسب مع مقام الإنسان في تلك النشأة أو الدرجة أو المرتبة، وبهذا صارت العلوم بمقياس الشريعة ثلاثة بحسب نشآت الإنسان وعوالمه وحاجاته في كل نشأة من تلك النشآت والعوالِم.

محور هذا التفسير لتنوّع العلوم والمعارف أنّنا بإزاء واقع وجوديّ متعدّد المراتب، يترتّب عليه تنوّع في العلم والمعرفة بحيث يتّسق كل ضرب من العلم والمعرفة مع مرتبة من مراتب الإنسان وعوالمه الوجوديّة، ويشبع حاجته للعلم والمعرفة في تلك النشأة أو العالَم.

بإزاء هذا التصوّر الوجوديّ سيغدو تعدد العلوم والمعارف طبيعياً؛ بحيث تكون كلّها صحيحة ـ مع افتراض صحة بقية الضوابط ـ كلّ في مرتبته، وهذا هو الأساس المنطقي للتفسير الأوّل الذي يستند إليه مشروع الإمام في التوفيق والمصالحة، بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء ومنهجياتهم في الفهم.

لكي تتّضح الرؤية أكثر خاصّة في طبيعة العلاقة بين تعدّد نشآت الإنسان ومراتبه أو عوالمه الوجوديّة وتنوّع العلوم، وما يترتّب على ذلك

---

(1) الأصول من الكافي، ج1، كتاب فضل العالِم، باب صفة العلم وفضله، ح1، ص32.

من تصحيح العلوم الثلاثة؛ البرهان والعرفان والفقه أو الظواهر النقلية على نحو أعمّ، نسعى إلى عرض بعض نصوص الإمام الدالّة على هذا المعنى، انطلاقاً من شرحه للحديث النبوي الشريف.

يقول: «اعلم أن للإنسان ـ كما تقدّم ذلك سابقاً[1] ـ إجمالاً وعلى نحو عام ثلاث نشآت وله ثلاثة مقامات وثلاثة عوالِم، هي:

الأولى: نشأة الآخرة وعالَم الغيب، ومقام الروحانية والعقل.

الثانية: نشأة البرزخ والعالَم المتوسّط بين العالَمين، ومقام الخيال.

الثالثة: نشأة الدنيا، ومقام المُلك وعالَم الشهادة.

إن لكلّ واحد منها كمالاً خاصّاً وتربية خاصّة وعملاً يتناسب مع نشأته ومقامه».

ثمَّ يضيف موضّحاً: «فإذن جميع العلوم النافعة تنقسم إلى هذه العلوم الثلاثة: علم راجع للكمالات العقليّة والوظائف الروحية، وعلم راجع إلى الأعمال القلبية ووظائفها، وعلم راجع إلى الأعمال القالبية [الخارجية والسلوكية] والنشأة الظاهرة للنفس»[2].

ينتقل بعد ذلك لشرح الحقل الذي يتحرّك به كل علم من هذه العلوم وما يتّصل به من معارف، ومَن ينهض ببيان حقائقه، ليفيد ما يلي:

1 ـ بالنسبة للعلم الأوّل الذي يشمل معرفة الذات المقدّسة وصفات الجلال والجمال، والعوالِم الغيبية التجرّدية كالملائكة وأصنافها، ومعرفة الأنبياء والأولياء ومقاماتهم، والعلم بالكتُب المنْزلة

(1) ينظر: مثلاً: الأربعون، ص5، 12؛ شرح دعاء السحر، ص10، 11، 91.

(2) الأربعون، ص386.

وكيفية نزول الوحي وتنَزّل الملائكة والروح، والعلم بالنشأة الآخرة ورجوع الموجودات إلى عالَم الغيب، وحقيقة البرزخ والقيامة، أو ما يعرف بالجملة بعلم المبدإ والمعاد؛ بالنسبة إلى هذا العلم فإنَّ الذي يتكفّل به أصالة هم الأنبياء والأولياء، ثم ينهض به بعدهم «الفلاسفة والأعاظم من الحكماء وأصحاب المعرفة والعرفان»[1].

2 ـ أما العلم الثاني الذي يتحرّك في مدار تربية القلب وإعداده وترويضه ويتكفّل بالأعمال القلبية، ويشمل العلم بالمنجيات والمهلكات الخلقية، والسبيل إلى تحصيل الأولى والحذَر من الوقوع في الثانية؛ فينهض به بعد الأنبياء والأوصياء (ع) «علماء الأخلاق وأصحاب الرياضة والمعرفة»[2].

3 ـ ثم تأتي العلوم ذات الصلة بإصلاح الظاهر وتقويمه، وتشمل علم الفقه، وعلم آداب المعاشرة وتدبير المنْزل وسياسة المدن، وهي التي يضطلع بها بعد الأنبياء والأوصياء «علماء الظاهر من فقهاء ومحدثين»[3].

من الواضح أنَّ هذه الخريطة في توزيع العلم تبعاً لعوالِم الإنسان ونشآته الوجوديّة وحاجاته في مراتب تلك النشآت والعوالِم، تنتهي تلخيصاً للإقرار بثلاثة حقول معرفية، هي:

1 ـ العلوم البرهانية والفلسفية، ورادتها الفلاسفة والحكماء.

2 ـ العلوم الأخلاقية والمعنوية، ورادتها العرفاء وأهل المعرفة والسلوك.

---

(1) المصدر نفسه، ص387.
(2) المصدر نفسه.
(3) المصدر نفسه.

3 ـ العلوم التي ترتبط بالسلوك الإنساني الخارجي وتدبير الحياة، وروادتها الفقهاء والمحدّثون.

وكل فئة من هذه العلوم وأهلها ترتبط بعالَم أو نشأة أو مرتبة من مراتب الإنسان، ومن ثَمَّ لا معنى أن يكون أحدها بديلاً عن الآخر، أو أن نتصوّر أن الإنسان يستغني ببعضها عن بعض، بل هو بحاجة إليها كلّها، بخاصّة حين نأخذ بنظر الاعتبار الترابط العضوي القائم بين تلك المجالات الوجوديّة. فالحديث حين يدور عن مراتب وجوديّة، فهو لا يقصد الإشارة إلى مجالات منفصلة أو عوالِم مغلقة ودوائر متقاطعة مع بعضها، بل يعني أنَّ العوالِم على تعدّدها فهي مترابطة مندمجة ومتداخلة، يؤثّر بعضها ببعض، وبتعبير الإمام نفسه: «لابدَّ من معرفة أنَّ كل واحدة من هذه المراتب الإنسانية الثلاث المذكورة، مترابطة على نحو بحيث تسري آثار كل واحدة منها على البقية، من دون فرق في ذلك بين تجاه الكمال أو تجاه النقص»[1].

يُسهب الإمام بعد ذلك في بيان ترابط هذه المجالات الوجوديّة وكيف يؤثّر بعضها في بعض سلباً وإيجاباً، فمن يؤدّي عباداته وتكاليفه الظاهرية، فإنَّ هذا الالتزام يؤثّر من جهة في روحه وقلبه إيجابياً، ويؤدّي من جهة أخرى إلى تكامل عقيدته. وكذلك إذا أهمل العبادات والتكاليف العبادية الظاهرية، فسيقود ذلك إلى خلل في الوضع المعنوي والروحي، وإلى اضطراب في البنية العقيدية، وهكذا بالنسبة للمراتب الأخرى.

انطلاقاً من هذا الترابط الوجوديّ، وحاجة الإنسان إلى العلوم بأجمعها وعدم استغنائه بمعارف مرتبة عن معارف بقية المراتب، اتّجه الإمام إلى نقد الفئات التي بذرت التوتّر بين المجالات المعرفية الثلاثة

---

(1) الأربعون، ص387.

(البرهان، العرفان، النقل) بالتعصب لأحدها ومناوأة البقية أو التقليل من شأنها، بحيث يشنّع الفيلسوف على الفقيه والمحدّث، ويُشهّر الفقيه بالفيلسوف والعارف، ويحمل العارف على الفقيه وهكذا، مع أن الإنسان يحتاج في رحلته إلى الله وسيره على صراط الإنسانية المستقيم إلى الالتزام الكامل بهذه «المراتب الثلاث» والعناية بها بدقّة، بحيث «لا يغضّ النظر عن أيّ الكمالات العلمية والعملية. كما عليه أن لا يتوهّم بأنّه يكفيه تهذيب الخُلق وحده، أو تحكيم العقائد وحده، أو موافقة ظاهر الشريعة فقط»[1] وإنّما هو يحتاج إلى المراتب الثلاث بأجمعها.

على سبيل المثال: يلوح من بعض نصوص شيخ الإشراق السهروردي في كتابه «حكمة الإشراق» بحسب فهم الإمام واستنتاجه، تفضيل مرتبة بعينها على البقية، كما يذهب إلى ذلك أيضاً بعض علماء الأخلاق وأهل المعرفة، وفئة من الفقهاء، الأمر الذي يخلّ بالتوازن القائم بين نشآت الإنسان الوجوديّة وتنوّع المعارف، على النحو الذي يتّسق فيه كل لون من المعرفة مع المرتبة الوجوديّة الموائمة له. وبتعبير الإمام نفسه: «على سبيل المثال لشيخ الإشراق في أوّل (حكمة الإشراق) تقسيمات تعود إلى الكامل في العلم والعمل، والكامل في العمل، والكامل في العلم، على النحو الذي يستفاد من ذلك أن الكمال العلمي مع النقص بالعمل وبالعكس [أي الكمال في العمل مع النقص في العلم] هو ممّا يمكن أن يتحقّق، إذ عدَّ أهل الكمال العلمي من ذوي السعادة والمرتبطين بعالَم الغيب والتجرّد، وظنّ أن مآلهم الاندراج في سلك العليين والروحانيين. كما ذهب بعض علماء الأخلاق وتهذيب الباطن إلى أنَّ تعديل الخُلق وتهذيب القلب والأعمال القلبية هي منشأ الكمالات كلّها، وأنّه لا قيمة إطلاقاً للحقائق العقليّة والأحكام الظاهرية، بل هي

---

(1) الأربعون، ص388.

معوّقات في طريق السلوك. كما زعم بعض علماء الظاهر أن العلوم العقليّة والباطنية والمعارف الإلهية، هي كفر وزندقة، حتى ناوأوا علماء هذه العلوم وطلابها»[1].

يتضمّن هذا النص نقداً صريحاً وواضحاً للاتجاهات الأحادية التي تكتفي بنسق دون آخر، فتُعلي مثلاً من قيمة البرهان والعلوم العقليّة على حساب العرفان والفقه، أو تُعلي من قيمة الجانب المعنوي والعرفاني على حساب البرهان والفقه؛ أو تُعلي من قيمة الفقه لجهة إسقاط قيمة العلوم العقليّة والخفض من الجانب العرفاني. فكل هذه تعدّ اتجاهات متطرفة ونزعات أحادية شاذّة تضرب بالتكوين الوجوديّ للإنسان التي تملي عوالمه وحاجات تلك العوالِم، تعدّد الأنساق وتنوّع العلوم والمعارف، بشرط أن يشتغل كلّ علم داخل حقله ويبقى فاعلاً حيوياً في داخل حدوده ومنطقته. يسجّل الإمام في نص نقدي عنيف لهذا المنحى الإلغائي: «هذه الطوائف الثلاث التي تحمل هذه العقائد الباطلة، محجوبة بأجمعها عن المقامات الروحية والنشآت الإنسانية، ولم تتدبّر في علوم الأنبياء والأولياء على نحو صحيح»[2].

على أساس هذه الخلفية نشأت أجواء التوتّر والتنافر والقطيعة، وبرزت دعوات التجهيل والرمي بالتفسيق والتكفير، فيما بين هذه الفئات الثلاث: «لهذا السبب برزت بين هذه الطوائف الثلاث أجواء العداء دائماً، وكان أحدهم يطعن بالآخر ويرميه بالباطل». يعتقد الإمام أن هذه الاتجاهات الأحادية خاطئة بأجمعها، من زاوية أن «تحديداتهم للمراتب الإنسانية بهذا المستوى، وجعلهم العلوم والكمالات مقتصرة على المجال أو التخصّص الذي هم فيه، هو أمر خلاف الواقع»[3].

(1) الأربعون، 1 ص388.
(2) المصدر نفسه.
(3) الأربعون.

الصحيح عند الإمام، هو أنَّ هذه الحقول صحيحة بأجمعها كلّ في مجاله، وأنَّ التكوين الوجوديّ للإنسان لا يستغني بأحدها دون البقية. وهنا بالذات يكمن الأساس الذي يسوّغ للإمام الانطلاق في مشروعه للتوفيق بين الفلسفة والعرفان والفقه (الشريعة والظواهر النقلية) والمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء. لماذا؟ لأنَّ «علوم الشريعة ـ كما اتّضح ـ منحصرة بهذه الأقسام الثلاثة المتوائمة مع احتياجات البشر والمتّسقة مع المقامات الإنسانية الثلاثة»[1].

إذا كان التكوين الوجوديّ للإنسان هو بذاته الذي يملي تنوّع حقول المعرفة والحاجة إليها بأجمعها دون التفريط بأيّ واحد منها، ومن ثمَّ يسوّغ على نحو عام تصحيح معطيات الفلسفة والعرفان والفقه لحاجة الإنسان إليها في سيره الكمالي؛ إذا كان ذلك كذلك، وأصبح الأساس المنطقي للتوفيق بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء واضحاً أمامنا، فهل يصح أن تبقى العلاقة بين هذه الفئات محكومة للمنابذة والقطيعة والشحناء؟

يمكث الإمام طويلاً أمام حالة التوتّر، بل العداء والقطيعة التي لا تزال قائمة بين هذه الفئات، ويجمع في تحليلها بين أدوات العقل التي تمنع الإنكار عن جهل، ومعايير الشريعة التي تضع الإنسان الذي يتّهم الآخر جزافاً في موقف عسير، وهو يسجّل بنبرة حادّة ولغة حاسمة: «لا يحقّ لأحد من علماء هذه العلوم الاعتراض على الآخر، ولا ينبغي للإنسان إذا جهل علماً أن يكذّبه ويتطاول على صاحبه. وكما يعدّ العقل السليم التصديق من دون تصوّر من الأغلاط والقبائح الأخلاقية، فكذلك حال التكذيب من دون تصوّر، بل حال الأخير أسوأ وقبحه أكثر.

إذا سألنا الله تبارك وتعالى يوم القيامة، وقال مثلاً أنّكم لم تكونوا

---

(1) الأربعون، ص389.

تعرفون معنى (وحدة الوجود) بحسب مسلك الحكماء، ولم تتعلّموه من متخصّص في ذلك العلم وصاحب ذلك الفن، ولم تدرسوا ذلك العلم ومقدّماته، فلماذا أقدمتم على إهانة المؤمنين بها وتكفيرهم عن جهل؟ هل نملك جواباً في محضر الحق المقدس غير أن نُطأطئ الرأس حياءً وخجلاً؟ طبيعي ليس مقبولاً الاعتذار بالقول: هكذا كنت أظنّ الأمر في نفسيّ! فلكلّ علم مبادئ ومقدّمات لا يتيسّر فهم ذلك العلم من دون استيعاب تلك المقدّمات، خاصّة في مثل هذه المسألة الدقيقة [وحدة الوجود] التي استنفذت جهود أجيال، ولم يتّضح بعد فهم حقيقتها ومغزاها على نحو دقيق»[1].

ثم أضاف سماحته بعد استطراد يدور حول إنكار الفلسفة والعلوم العقليّة: «وماذا إذا سأل ـ الله سبحانه ـ حكيماً متفلسفاً أو عارفاً متصنّعاً، لماذا وصفت العالِم الفقيه بأنّه قشرياً وظاهرياً، ولماذا طعنت به؟ بل ما هو المبرّر الشرعي في قدحك بمجموعة من العلوم الشرعية التي جاء بها الأنبياء (ع) من قبل ربّ الأرباب لتكميل النفوس البشرية، وما هو المسوّغ الديني الذي استندت إليه في تكذيبها والاستخفاف بها؟ وما هو الدليل الشرعي أو العقليّ الذي استندت إليه في جواز التطاول على مجموعة من العلماء والفقهاء؟ فماذا سيكون جوابه في محضر الحق تبارك وتعالى غير أن يطأطئ رأسه حياءً؟»[2].

خلاصة التفسير الأول الذي يوفّر للإمام الأساس المنطقي لمشروع التوفيق والمصالحة، يتمثّل بالتصوّر الوجوديّ الذي يقول بتعدّد مراتب الواقع ونشآته وعوالمه، بما في ذلك الإنسان الذي ينطوي على ثلاث نشآت تملي وجود ثلاثة حقول من المعرفة تلبي حاجاتها. وقد جاءت

---

(1) الأربعون، ص389 ـ 390.

(2) الأربعون، ص390.

الشريعة بهذه العلوم الثلاثة، على حسب الحديث النبوي الشريف: «إنما العلم ثلاثة: آية محكمة، أو فريضة عادلة، أو سنّة قائمة، وما خلاهنَّ فهو فضل»، إذ قارب الإمام الخمينيّ «الآية المحكمة» بالعلوم العقليّة، و«الفريضة العادلة» بعلم الأخلاق وتصفية القلوب، و«السنّة القائمة» بعلم الظاهر أو الفقه وما يتصل بالسلوك والعمران وتدبير الاجتماع الإنساني[1].

وإذا كانت هذه العلوم متوائمة مع المراتب الوجوديّة للإنسان وملبّية لحاجاته فيها، فهي بأجمعها ضرورة وجوديّة حقيقية لا مناص منها، ولا مجال للاستغناء عن بعضها أو الاكتفاء ببعضها قط، ومن ثمَّ لا معنى لرفض بعضها ونعت أصحابها بالكذب ورميه بالجهالة والسفه فضلاً عن تكفيره، بل هي صحيحة بأجمعها ـ مع فرض تمامية اللوازم والشروط الأخرى ـ كلاً بحسب مرتبته ومجاله ومنطقته ووظيفته. وهذا الضبط ما سوّغ للإمام الإعلان عن مشروعه للمصالحة بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء.

2 ـ التفسير المشائي

في التفسير الثاني لمشروع المصالحة يتحدّث الإمام عن وجود حقيقة واحدة يختلف الآخرون في التعبير عنها، إذ يعبّر عنها الفلاسفة بلغة والعرفاء بلغة ثانية والفقهاء بلغة ثالثة وهكذا. هذا ما جاء في دروسه التفسيرية لسورة الفاتحة.

يصف الإمام في البدء العلاقة المتوتّرة بين رموز هذه الفئات، فيقول: «ترى بعضهم يضطرب من المسائل الفلسفية ويشعر بالوجل منها

(1) الأربعون، ص391.

ـ مع أن الفلسفة علم رسمي مألوف ـ حتى ليخيّل إليه أنها ثعبان! كذلك يضطرب الفيلسوف من العرفان، وهكذا العارف من. . . إلى آخره»[1].

يُرجع الإمام هذا الاضطراب والوجل والتردّد، الذي يؤسّس لحالات التنافر والقطيعة بين هذه الفئات، إلى عدم إدراك بعضها للغة بعض، وإلا فهي جميعاً تتحدّث عن حقيقة واحدة. وكلّنا نذكر في ذلك مثال «العنب» واختلاف العربي والتركي والفارسي حوله تبعاً لاختلاف لغاتهم، وتنوّع الألفاظ الأدائية التي يستعملونها. فمع أنهم كلهم يبتغون «العنب» إلا أنَّ جهلهم بلغة بعضهم أوقع بينهم الخلاف. يقول الإمام بعد الإشارة إلى لغة التجهيل والإنكار: «هذه القضية تشبه قصة (الأنگور) و(العنب) و(الأزوم)[2]! فالمسألة واحدة، لكن أحدهم يعبّر عنها بالعليّة والمعلولية، والثاني بالسببية والمسببية، والآخر يعبّر عنها بلفظ الظهور والمظهر»[3].

فإذن تكمن المشكلة في جهل كل فئة بلغة الفئة الأخرى ومصطلحاتها أوعدم سعيها لمعرفة مقصدها وما ترمي إليه: «القضية الأساسية، أنهم لم يعوا مطلب بعضهم بعضا ولم يفهموه، ولما لم يفهموه فقد أطلّت هذه الأقاويل [سوء الظن والإنكار والتهم] برأسها، وإلا إذا ما فهم بعضهم كلام بعض ووعوه، فلا عداء ولا نزاع»[4].

الحقيقة هنا واحدة، والاختلاف ينبع من أسلوب كل فئة في التعبير عنها، إذ يتحصّن الفلاسفة والعرفاء والفقهاء كلاً في إطار لغته الخاصة التي يجهلها الآخر، فتنشأ المعركة بينهم على خلفية هذا الجهل.

---

(1) تفسير سورة الحمد، ص143.
(2) يعني لفظ «انگور» بالفارسية و«أزوم» بالتركية، العنب بالعربية.
(3) تفسير سورة الحمد، ص186.
(4) المصدر نفسه، ص191.

يستند هذا التفسير إلى أساس فلسفي مشائي، يعيد إلى الأذهان مبادرات الكندي والفارابي وابن رشد وابن سينا (في وجهه المشائي) وأضرابهم في التوفيق بين الحكمة والشريعة. والسؤال الذي يفرض نفسه بإلحاح، هو: ماذا يعني ذلك؟ هل تخلّى الإمام عن الأساس الأول الماثل في التفسير الوجوديّ وتعدّد مراتب الواقع؟

الحقيقة ليس بأيدينا ما يسمح لنا بترجيح التحوّل ولو على مستوى الإيماءة من بعيد. فآراء الإمام في هذه الدروس التفسيرية وقبلها وبعدها، بقيت أمينة للمنهج العرفاني ولمدرسة الحكمة المتعالية التي تحاذي ذلك المنهج. لذلك نميل إلى أنَّ الإمام مال إلى هذا التفسير، لدواعي ترتبط بالمكان والزمان، من حيث طبيعة الخطاب والمخاطَب والتحديد الزمني، والوضع العام في البلد.

فالإمام أعلن عن هذا التفسير من خلال دروس تفسيرية عامة كانت تُبثّ من القناة الرئيسة في التلفاز الإيراني، ومن ثَمَّ فالمخاطب بها هم جمهور الناس، حيث اكتفى بهذا التفسير في دعوته إلى التوفيق بين الفلاسفة والعرفاء والفقهاء القائم على أساس مشائي؛ لأنّه بسيط وسهل المأخذ، قادر على إقناع القاعدة العريضة من دون الاستغراق في المقدّمات.

كما ذهبت بعض التحليلات، إلى أن الإمام كان يرغب بتقريب القلوب وعدم استفزاز تلك الفئات من أهل العلم التي تنفر من العرفان ومنظومته حيث كان يلقي بدروسه من الحاضرة القميّة، لذلك اختار هذا التفسير المشائي الذي من الصعب أن يستثير حفيظة الآخرين[1].

---

(1) مع ذلك كلّه توالت الضغوطات خاصّة من بعض علماء خراسان وقم، إلى أن استطاعت أخيراً تعطيل هذه الدروس.

نموذج في التوفيق

في اليوم الأوّل من العام الميلادي 1989 استيقظ العالَم على خبر مدهش تمتزج فيه الغرابة بالغموض، يفيد بأنَّ الإمام الخمينيّ بعث بوفد ثلاثي إلى الكرملين يتألّف من رجل دين وأكاديمي سياسي وامرأة[1]، يحمل رسالة خاصة إلى زعيم الاتحاد السوفيتي سابقاً وسيّد الكتلة الشرقية يومذاك. بقي العالَم يترقّب شرقاً وغرباً وهو مذهول، يريد أن يعرف محتوى الرسالة، إلى أن أُعلن عن تفاصيلها بعد ساعات.

علاقة هذه الرسالة ببحثنا أنها تمثل نموذجاً تبرز فيه بوضوح خطوط التلاقي بين الفلسفة والعرفان (حيث لا مكان للفقيه في رسالة تنهض بعبء الدعوة إلى الإسلام)، فقد وظّف الإمام ما استطاع توظيفه من عناصر معرفية ما دام ذلك مفيداً في تحقيق هدف الدعوة إلى الإسلام.

لقد أراد الإمام لمشروعه في التوفيق والمصالحة كما أعلنه في دروسه التفسيرية عام 1979، أن يتحوّل إلى عنصر منهجي يشقّ من خلاله طريقه في التفسير، حيث قال بعد استعراض المشروع وبيان عناصره: «لقد جاءت هذه المقدمة كتمهيد للمسائل كافة التي ستأتي فيما بعد. فإذا امتدّ بنا العمر، وذكرنا احتمالاً ما [في هذه الدروس]، فلا تعترضوا بالقول: إنك أعدت إلى الساحة مجدّداً من خلال ما ذكرته من تعبيرات؛ أعدت لغة العرفاء. كلا، لابدَّ لهذه اللغة وأن تنْزل»[2]؛ وذلك انطلاقاً من روح المشروع التوفيقي، الذي يتعامل مع العرفان بوصفه وجهاً من وجوه التعبير عن الحقيقة، بل هو أقرب إلى لغة الكتاب والسنّة.

---

(1) حمل رسالة الإمام إلى غورباتشوف وفد ثلاثي يتألف من الشيخ جوادي آملي ود. محمد جواد لاريجاني والسيدة مرضية دباغ.

(2) تفسير سورة الحمد، ص193.

بيد أنَّ ما حصل مع الأسف هو انقطاع هذه السلسلة من الدروس، بعد هذا الدرس مباشرة (الدرس الخامس) نتيجة لضغوطات مارستها بعض الدوائر العلمية ضدّ هذا المنحى. وبذلك حُرمنا تطبيقات هذا المشروع كما كان ينبغي أن تظهر بدءاً من الدرس التالي (الدرس السادس)، لكي نقف مباشرة على الكيفية التي يوفّق فيها الإمام بين الفهم الفلسفي والعرفاني والفقهي في استكناه معاني القرآن، والغوص في أعماقه.

لكن ذلك لم يحرمنا من لمحات أطلّت في الرسالة التي بعثها الإمام إلى آخر زعيم للاتحاد السوفيتي قبل انهياره، وتحوّل نموذج الدولة الماركسية إلى متاحف التاريخ، إذ برزت في ثنايا هذه الرسالة الروح التوفيقية بوضوح، حيث لم يهمل جهداً من أيّ حقل معرفي انبثق، إلا ووظّفه في مضامين الرسالة الدعوية[1].

لا نهدف إلى تقديم بحث تفصيلي في النموذج الذي تعكسه الرسالة[2]، وإنما نكتفي بومضات سريعة.

انطلقت الرسالة من همّ دعوي يحمل نداء التوحيد إلى مركز الإلحاد العالمي يوم ذاك. لذلك اتّجه محتواها إلى معالجة العقد الأساسية في نمط التفكير المادي الإلحادي، من خلال سوق البراهين العميقة والميسّرة في آن لإثبات الصانع، وعالَم ماوراء الطبيعة، بما ينسجم مع حجمها والفرصة المتاحة في لقاء زعيم الكتلة الشرقية.

---

(1) يُنظر في نص الرسالة: صحيفة إمام (صحيفة الإمام): مجموعة آثار الإمام الخمينيّ، مؤسسة تنظيم ونشر آثار الإمام الخمينيّ، طهران، 1999، ج21، ص220 ـ 226؛ بالعربية: رسالة زعيم الأمة الإسلامية الإمام الخمينيّ إلى الرئيس السوفيتي ميخائيل غورباتشوف، المستشارية الثقافية للجمهورية الإسلامية الإيرانية بدمشق، دمشق، 1990.

(2) كدراسة تحليلية تفصيلية للرسالة، يُنظر: رسالة القرآن، مصدر سابق، ص65 ـ 124. كذلك: البنيان المرصوص، جوادي آملي، أيضاً مصدر سابق، ص281 ـ 314.

هذا الهمّ دفع الإمام لكي يتحدّث صراحة إلى الزعيم السوفيتي السابق، بأنَّ مشكلة هذا البلد لا تكمن في الاقتصاد والإدارة وما شابه ومن ثمَّ فهي لا تُحل بالإصلاح الاقتصادي والإداري وتجديد طاقة الفكر الماركسي عبر ما اشتهر بأطروحة «البيريسترويكا» التي رفع لواءها غورباتشوف، وأراد لها أن تكون نمطاً من التفكير الجديد ليس للاتحاد السوفيتي والكتلة الشرقية السابقين فحسب، بل للعالم بأسره[1]. إنما تكمن المشكلة في التصوّر الوجوديّ والرؤية الكونيّة المادية التي آمنت بها الماركسية وفرضتها على الشعوب، ودخلت من خلالها في قطيعة مع الله والإيمان والغيب والرسل والأنبياء والأديان.

إعادة النظر بالرؤية الكونيّة المادية هي بنظر الإمام، نقطة البداية في أيّ تحوّل حقيقي يمكن ممارسته في نطاق الاتحاد السوفيتي سابقاً والكتلة الشرقية تبعاً له. فالتمركز الهائل حول الحسّ وإنكار ما عداه في المنظومة المعرفية الماركسية، هو الأساس الذي أنتج الإلحاد وإنكار الغيب ومحاربة الإيمان ومواجهة الأديان ونعتها بمختلف النعوت المشينة. هذه الحقيقة وضعها النص الخمينيّ أمام غورباتشوف بجلاء وصراحة فائقة، وهو يسجّل: «لهذا السبب رأيت أن أذكركم ـ بضرورة ـ أن تعيدوا النظر مجدّداً بالرؤيتَين الكونيّتين المادية والإلهية. لقد عدَّ المادّيون (الحس) معيار المعرفة في رؤيتهم الكونيّة، فاخرجوا كل ما هو غير محسوس عن نطاق العلم؛ وجعلوا الوجود قرين المادة ومساوقاً لها، بحيث أنكروا وجود ما لا مادة له. لقد انتهت بهم هذه النظرة بالضرورة إلى اعتبار عالَم الغيب، مثل وجود الله تعالى، والوحي والنبوة والقيامة، محض أساطير وأوهام»[2].

---

(1) ينظر في هذه الأطروحة ومكوناتها وآفاقها: البيريسترويكا والتفكير الجديد لأجل بلادنا وللعالَم بأسره، م. غورباتشوف، ترجمة زياد الملا، دار الشيخ، دمشق، 1988.

(2) صحيفة الإمام، ج21، ص222.

لقد أشار الإمام في رسالته لغورباتشوف إلى أنَّ القرآن نقد هذه الرؤية، وضرب أساسها المادي بالصميم، وهاجم منطقها الذي يقول في رفض المبدإ والمعاد: ﴿مَا هِيَ إِلَّا حَيَاتُنَا الدُّنْيَا نَمُوتُ وَنَحْيَا وَمَا يُهْلِكُنَا إِلَّا الدَّهْرُ﴾[1]، كما يسجل في إنكار النبوة: ﴿لَوْ نَشَاءُ لَقُلْنَا مِثْلَ هَذَا إِنْ هَذَا إِلَّا أَسَاطِيرُ الْأَوَّلِينَ﴾[2]، وأيضاً ما ذهب إليه من ترسيخ أصالة الحس والمادة وإنكار ما ورائهما: ﴿لَن نُّؤْمِنَ لَكَ حَتَّى نَرَى اللَّهَ جَهْرَةً﴾[3].

في مقابل ذلك أوضح الإمام لآخر زعيم سوفيتي، القاعدة الأساسية التي تستند إليها الرؤية الكونيّة الإلهية، بقوله: «في حين أن معيار المعرفة في الرؤية الكونيّة الإلهية هو أشمل من (الحس والعقل)، وأنّ ما هو معقول يدخل في نطاق العلم ولو لم يكن محسوساً. وبذا فإن الوجود ـ في هذه الرؤية ـ يشمل الغيب والشهادة، وأنّ ما ليس له مادة يكون موجوداً كذلك. وكما أن الموجود المادي يستند إلى المجرد، فكذلك ترتكز المعرفة الحسية إلى المعرفة العقليّة أيضاً»[4].

لقد استند النص الخمينيّ في نقد التصوّر الوجوديّ للمادية والرؤية الكونيّة الماركسية والمنهج المعرفي المنبثق عنها، إلى العناصر الأساسية التالية:

1 ـ يتخطّى معيار المعرفة المحسوس إلى المعقول، فالمعقول غير المحسوس له قيمة معرفية أيضاً.

2 ـ وبإثبات وجود المعقول غير المحسوس يثبت أن الوجود أعم من المادة، وهو يشمل الغيب والشهادة، أي غير المحسوس والمحسوس معاً.

---

(1) الجاثية: 24.

(2) الأنفال: 31.

(3) البقرة: 55.

(4) صحيفة الإمام، ج21، ص222.

3 ـ يستند الموجود المادّي إلى «المجرّد»؛ تماماً كما تستند المعرفة الحسّية إلى المعرفة العقليّة غير الحسّية، كما هو الحال في عودة جميع ألوان الاستدلال إلى مبدإ العلّة والمعلول.

لم يستند الإمام لإثبات هذه العناصر إلى القرآن الكريم وما ساقه من أدلّة على هذا الصعيد، رغم طابعها البرهاني، لأنه يمكن للسيد غورباتشوف أن يعترض، بأن هذا النص الكريم لم يثبت لديه حتى تُلزمه حجّيته. لذلك أرجع أدلّة الإثبات إلى البحث العقليّ الفلسفي، وبعض الإشارات الوجدانية التي يقطع كل إنسان بصحّتها.

ما يعنينا هنا، هي طبيعة إحالات الإمام، إذ هو لم يتعصّب إلى نسق معرفي دون آخر، بل وظّف من كل نسق ما هو مقوّم لحجّته ونافع في الاستدلال على الخصم، ولم يستغن حتى عن الفضاء الإنساني العام فيما أفرزه من حجج على هذا الصعيد، حين احتجّ عليه بالفلسفة الغربية التي تعد معطىً إنسانياً عاماً لا صلة له بدين معين ومذهب خاص.

لقد أحال الإمام في أدلّة الإثبات إلى ما يلي:

1 ـ **الفلاسفة الغربيّون**: حيث طلب الإمام أن يرجع المختصّون السوفيت إلى كتُب الفلاسفة الغربيين ومعطيات البحث الفلسفي الغربي على هذا الصعيد، مما يعضد النقاط النقدية التي أثارها ضدّ الرؤية الكونيّة الماركسية وتصوّرها المادي[1].

2 ـ **الفلسفة المشائية عند الفارابي وابن سينا**: كما طالب أيضاً العودة إلى معطيات البحث الفلسفي عند الفارابي (ت: 339هـ) وابن سينا (ت: 428هـ)، في خطّه المشائي الأرسطي الذي يكفل نقض مرتكزات

(1) يُنظر: صحيفة الإمام، ج21، ص223.

التصوّر المعرفي المادي النازع إلى نصب الحس معياراً وحيداً، ورفض ما سواه، خاصّة فيما ذكره الإمام في رسالته من أنّ قانون العلّية الذي يرتكز إليه صرح المعرفة الإنسانية، هو معقول غير محسوس، تماماً كما هو الحال في إدراك المعاني الكلية وإدراك القوانين العامة التي ترتكز إليها عملية ممارسة الاستدلال مهما كان لونها، إذ هما من المعقولات أيضاً وليس من المحسوسات[1].

3 ـ حكمة الإشراق عند السهروردي: كما أحال أيضاً إلى معطيات البحث الفلسفي عند شيخ الإشراق يحيى السهروردي (ت: 587هـ) الذي مرَّ علينا في ما سبق، نسقه المعرفي التوفيقي الجامع فيما أطلق عليه بأطروحة «حكمة الإشراق»، في مقابل الحكمة أو الفلسفة المشائية، ساعياً توظيف منْزعه في «فقه الأنوار» للاستدلال على ما يريد.

فالمعروف أنَّ للسهروردي منهجه الخاص في البحث والاستدلال على وجود الله، إذ هو يذهب إلى أن العلم بوجود الله فطري يكفي فيه صرف التنبيه دون حاجة للاستغراق بالبراهين الدقيقة. كما يعتقد أنّ النور الملابس للمحسوسات هو نور عارض، وأن ذات الشيء الذي ينطوي على نور حسّي ـ كالشمس مثلاً ـ مظلمة، ومن ثمَّ فإن كل المحسوسات بحاجة إلى نور صرف منَزّه عن الحس، بسبب فقدانها النور الذاتي.

كما يستدلّ في فلسفته إلى أنَّ العلم الشهودي للنفس بذاتها هو دليل تجرّدها، وأن الموجود المجرّد هو نور معقول وغير محسوس؛ لأن الموجود المحسوس إنما يتحقّق في إطار جهة وزمان خاصَّين مضافاً لبقية اللوازم المادية الخاصة، ومن ثمَّ ليس له حضور بذاته.

استناداً إلى معطيات هذه الفلسفة أحال الإمام إلى السهروردي،

---

(1) صحيفة الإمام، ص223 ـ 224.

وهو يسجّل في رسالته: «كما بإمكانهم[1] الرجوع إلى كتب السهروردي رحمة الله عليه، في حكمة الإشراق، ليوضّحوا لكم بأنَّ الجسم وكل موجود مادي آخر، بحاجة إلى النور الصرف المنَزّه عن الحسّ، وأنّ الإدراك الشهودي من ذات الإنسان لحقيقته، منَزّه أيضاً عن الظاهرة الحسية»[2].

4 ـ الحكمة المتعالية عند الشيرازيّ: من خصائص الشيرازيّ منحاه المركّب في التوفيق بين معطيات الفلسفة والعرفان والقرآن، ومما امتاز به بحثه الفلسفي الإمعان في بيان تجرّد العلم، فقد أوصل الفروق بين الصورة العلمية والصورة المادية إلى ثمانية فروق، وأسهب في التفاصيل وتشييد البراهين، بحيث تخطّت صورة البحث عنده محض إثبات مجرّد الصورة العقليّة كما هو الحال عند السابقين عليه، إلى إثبات تجرّد كل ضرب من ضروب الفكر مهما كان لونه.

استناداً إلى هذا التميّز، أحال الإمام إليه، وهو يكتب إلى غورباتشوف موصياً: «اطلبوا من الأساتذة الكبار العودة إلى الحكمة المتعالية لصدر المتألّهين رضوان الله تعالى عليه وحشره مع النبيين والصالحين، لكي يتّضح أن حقيقة العلم هي ذلك الوجود المجرّد عن المادة، وأن أي ضرب من ضروب الفكر منَزّه عن المادّة، ومن ثَمَّ فهو لا يخضع لضوابط المادة وأحكامها»[3].

5 ـ عرفان ابن عربي: آخر من احتجّ الإمام بأفكارهم وبحوثهم

---

(1) لقد اقترح الإمام في رسالته أن يعهد السيد غورباتشوف بتأسيس لجنة من المختصين، تنهض بمراجعة معطيات البحث في الاتجاه الذي أثاره الإمام، ومتابعته من خلال أفكار الذين عرض الإمام لكتبهم ونتاجاتهم، ومنهم السهروردي، ومن ثم فالضمير في المتن يعود إلى ذوي الاختصاص هؤلاء.

(2) صحيفة الإمام، ج21، ص224.

(3) صحيفة الإمام، ص224 ـ 225.

ونتاجاتهم، وحثّ غورباتشوف على ضرورة أن تمضي لجنة من المختصين للانفتاح على منظوماتهم الفكرية وتُطلعه على نتائج البحث، هو محمد بن علي بن محمد الحاتمي الطائي المعروف بابن عربي والمشهور بالشيخ الأكبر (ت: 638هـ). لكن مع فارق يكشف عن الأهميّة الفائقة التي يوليها الإمام لهذا الأخير بالمقارنة إلى مَن سبقه، فمع أنَّ الإمام أشاد بالفارابي وابن سينا والسهروردي، وأثنى على الشيرازيّ، إلا أنّه لم يضع شروطاً خاصّة لدراسة أفكارهم من قبل المختصّين السوفيت باستثناء اشتراطه أن يكون هؤلاء من الأساتذة الكبار بالنسبة إلى فكر الشيرازيّ.

مع ابن عربي كثّف من شروطه، حين اقترح على السيد غورباتشوف أن تتألف اللجنة من عدد من الخبراء المتمرّسين المشهود لهم بالذكاء والنبوغ، وأن يقدموا إلى الحاضرة العلمية بمدينة قم كي يُتاح لهم ممارسة مهمتهم، ومع ذلك فإن مهمتهم هذه لا تتكلّلَ بالنجاح قبل أن يمكثوا في قمّ عدّة سنوات يمضوها في دراسة فكر هذا الرجل العظيم، وإلا فهي غير ممكنة، وبتعبير الإمام نفسه: «لا أثقل عليكم، ومن ثمَّ لا أذكر كتُب العرفاء وبخاصّة محيي الدين ابن عربي. لكن إذا شئتم الإطلاع على أفكار هذا الرجل العظيم وبحوثه، فيمكنكم أن تختاروا عدداً من الخبراء النوابغ المتضلّعين في مثل هذه البحوث، وترسلونهم إلى قم، حتى يستطيعوا الاطّلاع بالتوكّل على الله بعد عدّة أعوام، على العمق اللطيف لمنازل المعرفة، والدقيق غاية الدقة، وإلا فمن دون هذا السفر من غير الممكن بلوغ هذه المعرفة»[1].

الحصيلة التي نطّلع بها بعد هذا الاستعراض، هو أن الإمام حشّد كلّ ما رآه مفيداً من معطيات المعرفة في تعضيد رسالته الدعوية، بغض

---

(1) صحيفة الإمام، ج21، ص225.

النظر عن النسق المعرفي. فقد وظّف الفلسفة باتجاهاتها المختلفة، وأفاد من معطيات البحث العقليّ بمختلف ضروبه عند المشائين وفي حكمة الإشراق والحكمة المتعالية، كما لم يهمل العرفان على هذا الصعيد.

ولو كان هناك مجال لاستثمار معطيات الفهم الفقهي، لما تأخّر الإمام في الإفادة منها لما يخدُم تشييد حججه وتصليبها.

كلمة أخيرة

أودّ أن أختم البحث في هذا القسم بإلفات النظر إلى واقع شخصية الإمام العلمية وممارسته الفكرية. فحين نتأمّل بهذا الواقع ونطل على مكوّنات شخصيته من منظور هذا البحث، نجدها تستحضر الأنساق المعرفية الرئيسة الثلاثة على نحو متجاور ومتآلف، يجمع بين الفلسفة والعرفان والفقه.

فالإمام يمارس البحث الفقهي على مستوى الدرس وإصدار الفتوى على وفق المنهج الفقهي السائد، شأنه في ذلك شأن بقية الفقهاء.

ومع الدرس الفلسفي، فهو يمارس البحث الفلسفي بمختلف أنساقه عند المشائين وأتباع الحكمة الإشراقية والحكمة المتعالية، بغض النظر عن متبنياته الخاصّة في هذا المجال.

أخيراً وعلى مستوى العرفان تراه يمارس البحث العرفاني، بالطريقة المألوفة عند أقطاب هذه المدرسة.

على هذا النحو تتجاور في شخصية الإمام أبعاد الفيلسوف والعارف والفقيه، وتأتلف أنساقها في تكوينه الفكري من دون تزاحم أو تدافع، فضلاً عن التنافر والقطيعة والعداء، حيث تمارس الفلسفة والعرفان والفقه دورها كلاً في منطقته الخاصّة، وفي نطاق مجاله الوظيفي.

بتعبير آخر، إنَّ شخصية الإمام العلمية والفكرية تعدّ بذاتها مصداقاً حياً لمشروعه في التوفيق بين العارف والفيلسوف والفقيه. وإذا كانت الأمثلة على تعايش هذه الأنساق كثيرة في مؤلفات الإمام، فمن المفيد أن نعزز هذه الملاحظة بالمثالين التاليين:

الأول: عند ما يبحث الإمام مسألة التفويض ينتهي بعد تقرير البحث، إلى أنَّ جميع النتائج التي انتهى إليها لها أدلّتها من البحث العقليّ البرهاني والذوق العرفاني والشواهد السمعية والنقلية، ومن ثمَّ فهي «تتطابق مع الميزان البرهاني الصحيح، والذوق والمشرب العرفاني والشواهد السمعية»[1]. ومعنى ذلك اجتماع الفلسفة والعرفان والنقل على إثبات الفكرة، وتوظيفها بأجمعها لإثبات المطلوب. وهذا أمر لا يتمّ من دون إيمان الباحث بالأنساق الثلاثة وتعايشها في شخصيته.

الثاني: عندما يصل الإمام في كتاب آخر من كتبه إلى بحث العلم الإلهي وأن لله علماً ذاتياً بالموجودات قبل الإيجاد، وعلماً بمخلوقاته عند الإيجاد يعبّر عنه بالعلم الفعلي، ينتهي إلى أنَّ هذا العلم هو علم بسيط إحاطي أزلي حضوري، ويستدلّ على ذلك بضروب الاستدلال من البحث العقليّ والعرفاني والنقلي.

ثمَّ يمعن في ترسيخ النتيجة عبر الاحتجاج على كل فئة بمنهجها المعرفي، فيقول:

أ: «إذا كنتَ من أصحاب البرهان والفلسفة، سيتّضح لك من خلال برهان (كل مجرّد عاقل) و(بسيط الحقيقة كلّ الكمال) أنَّ كل ماوراء العوالِم الغيبية إلى منتهى نهاية عالَم الحس مكشوف عند الحضرة

(1) الأربعون: ص551. والبحث مذكور هناك تفصيلاً من وجوهه الثلاث.

العلمية [الله] بالعلم البسيط الإحاطي الأزلي، من دون شائبة كثرة وتحديد وبلا وصمة حجاب وتقييد».

ب: «أمّا إذا كنتَ من أصحاب المعرفة وتسلك طريقة العرفاء الشامخين، فسيكون بمقدورك أن تُثبت العلم الذاتي والفعلي للحق بكل ذرات الموجودات، من خلال مظهر الأحدية والواحدية والذاتية والفعلية».

ج: «وإذا كنتَ متعبّداً بالكتب السماوية وبأحاديث أصحاب الوحي والتنْزيل، فسيكون العلم المحيط الأزلي ثابت عندك بضرورة كل الأديان، وستعدّ الحق جلّ وعلا عالِم بجميع الكائنات والذرّات الغائبة والحاضرة، ولفهمت سعة علمه [سبحانه] وإحاطته من القرآن الشريف»[1].

على الغرار ذاته يتناول نفوذ قدرة ذاته المقدّسة وإحاطة سلطنته وكمال مالكيته وتمام قاهريته وقيّوميته، إذ يبرهن على كل واحد منها بالبرهان والعرفان والنص، أو هي تثبت بحسب تعبيره: «علماً وبرهاناً أو شهوداً وعرفاناً أو تحققاً وإيقاناً أو تعبّداً وإيماناً»[2].

هكذا تتحول شخصية الإمام إلى مصداق عملي يجمع في الممارسة الفكرية بين الفلسفة والعرفان والنقل.

---

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص206 ـ 207.

(2) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص207.

القسم الثالث

نماذج تفسيريةٌ ولمحاتٌ قرآنيّة

تمهيد

حين تقترن الأبعاد النظرية في التفسير بتطبيقاتها، فإنَّ ذلك يسبغ على الدراسة حيويّة مضاعفة تنشأ من التفاعل بين التحديدات المنهجية، والأمثلة العملية.

وهذا القسم من الدراسة هو الذي ينهض بهذه المهمّة، التي يؤدّيها على مستويَين:

الأول: حقل التطبيقات التفسيرية، حيث يتابع عدداً من الأمثلة القرآنيّة التي تركها الإمام وتدخل في نطاق التفسير بمعناه الوظيفي.

الثاني: حقل اللمحات واللفتات القرآنيّة، ممّا قد لا يدخل في عنوان التفسير بمعناه الوظيفي العلمي، لكنّها على أي حال إشارات قرآنيّة لها قيمتها الخاصّة.

هذان الحقلان يتواءمان مع التنميط الذي مرَّ علينا في الفصل الرابع من القسم الأوّل[1]؛ إذ نذكر أنَّ الإمام وزّع عملية التعاطي المشروع مع القرآن إلى حقلَين؛ الأوّل هو الحقل التفسيري بمعناه العلمي الذي تنهض

(1) مبحث التفسير بالرأي.

به بحوث التفسير ويتكفّل به المفسّرون. ثم هناك دائرة أوسع تشمل إفادة المسلم من القرآن عبر التعامل المباشر معه، وما يخرج به على هذا الصعيد من معطيات وفوائد وكنوز، على النحو الذي مرّ فيه الحديث تفصيلاً.

الحقيقة أنَّ إنجاز مثل هذه المهمّة ببُعدَيها أصبح أمراً يسيراً، بعد أن ولدت مشاريع متعدّدة توفّرت على جمع المادّة القرآنيّة التي خلّفها الإمام الخمينيّ في مختلف آثاره. وربّما جاء في الطليعة مشروعان، هما:

الأول: ما قامت به فصلية «بيّنات»[1] القرآنيّة المتخصّصة، التي دأبت على نشر جزء مهم من التراث التفسيري للإمام، بدءاً من عددها الأوّل ولا تزال، في منهجية اعتمدت توثيق ذلك التراث من مؤلفات الإمام ودروسه وخطبه، وعرضه بأسلوب متسلسل وفق ترتيب السور في المصحف الكريم.

الثاني: وهو مشروع أضخم من الأوّل وأشمل؛ لما يتّسم به من سعة في الرصد ودقّة في التوثيق. يطمح هذا المشروع الذي تنهض بتحقيقه مؤسّسة تنظيم ونشر آثار الإمام، إلى إصدار عدّة أجزاء تحت عنوان «تفسير الإمام» تغطّي جميع ما خلّفه سماحته من تراث على هذا الصعيد.

يبدو من بعض المعطيات المتوافرة أنَّ هذا المشروع ممكن أن يخرج بثلاثة مجلّدات وحتّى أربعة، خاصّة إذا ما أضيف إليه تفسير آيات الأحكام في التراث الخمينيّ، كما تقضي بذلك خطّة المشروع[2].

---

(1) مجلة متخصّصة بالدراسات القرآنية، تصدر باللغة الفارسية عن مؤسّسة الإمام الرضا للمعارف الإسلامية، بمدينة قمّ.

(2) يشمل الكتاب الأول في المشروع تفسير سورة الفاتحة، بينما يغطّي الثاني والثالث بقيّة تراث الإمام التفسيري، أمّا الكتاب الرابع والأخير فيشمل آيات الأحكام في تراثه. ينظر: بيّنات، العدد المزدوج 22 ـ 23، ص312 فما بعد.

بإزاء هذا التوافر الممتاز في المادّة التفسيرية، كان من خطّة هذا القسم من الدراسة، استعراض نماذج تطبيقية واسعة في الحقلَين معاً؛ الحقل التفسيري بالمعنى الوظيفي العلمي للتفسير، وحقل الإشارات واللمحات واللفتات القرآنيّة ممّا ساقه الإمام تحت عنوان فوائد قرآنيّة، تمتد على موضوعات عقائدية ومعرفية، وتغطّي المجالات الاجتماعية والتربوية والثقافية والسياسية، وتتحرّك في مضمار النهضة وحركة الإحياء الإسلامي، والعلاقات الدولية وما إلى ذلك. بيد أنَّ الذي جعلنا نعزف عن ذلك هو ازدياد مادّة الكتاب والخشية من أن تتضخّم أكثر ممّا هي عليه.

لذلك كلّه رأينا اختزال حجم هذا القسم والاقتصار على عدد من النماذج، من خلال الإطارَين التاليَين:

1 ـ النماذج التفسيرية.

2 ـ اللمحات والإشارات واللفتات القرآنيّة.

1 ـ النماذج التفسيرية

بالإضافة إلى تفسير سور الفاتحة والتوحيد والقدر التي تناولها الإمام مباشرة، هناك أمثلة كثيرة لآية أو مجموعة آيات متناثرة في تراث الإمام، سنعمد إلى انتخاب بعضها كما يلي:

أ: سورة الحشر

للإمام كمن سواه من أهل المعرفة، عناية خاصّة بسورة الحشر ولاسيّما الآيات المباركة آخر السورة، إذ الآيات السبع الأخيرة هي من غرر الآيات بحسب تعبيرهم المشهور[1].

---

(1) ينظر في هذا الوصف مثلاً: الميزان في تفسير القرآن، ج19، ص201، حيث قوله: «ومن غرر الآيات فيها الآيات السبع في آخرها».

لذلك لا تكاد تغيب هذه السورة عن مؤلّفات الإمام الخمينيّ، بل لها حضورها في جلّ هذه المؤلفات فضلاً عن الدروس والخطب والرسائل.

يحثّ الإمام على الالتزام بتلاوة الآيات الأخيرة من السورة، ويشير إلى ما في ذلك من آثار نافعة، في مواقع متعدّدة من كتبه، منها قوله: «إذا ما ثابر الإنسان على تلاوة الآيات الشريفة آخر سورة الحشر، من قول الله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ وهي الآية الثامنة عشرة إلى آخر السورة، ممّا يشتمل على التذكّر ومحاسبة النفس، وينطوي على مراتب التوحيد والأسماء والصفات؛ إذا ما ثابر الإنسان على ذلك في وقت فراغ النفس وعدم اشتغالها بالأمور الدنيوية، كآخر الليل أو بين الطلوعَين، واقترنت التلاوة بحضور القلب والتفكّر بهذه الآيات، فالمرجوّ أن يخرج بنتائج حسنة إن شاء الله»[1].

كما يحثّ أيضاً على التدبّر بهذه الآيات التي لا غُنية للإنسان عنها، إذا ما أراد أن يتقرّب إلى الله ويسلك السبيل إلى لقائه، حيث يكتب باللغة العربية مباشرة: «فانظر أيها السالك سبيل الحقّ، إلى الآيات الشريفة أواخر الحشر، وتدبّر فيها بعين البصيرة»[2]، ثمَّ يأتي بها ويعقّب عليها بكلام.

في موضع آخر ينقل الوصية بهذه الآيات عن أحد كبار مشايخه في التهذيب والمعرفة والتربية الأخلاقية والمعنوية الشيخ محمد علي شاه آبادي (1292 ـ 1369هـ)، وهو يكتب: «كان جناب العارف الكبير وشيخنا الجليل، يقول: إنَّ المثابرة على تلاوة الآيات الشريفة آخر سورة الحشر، من الآية الشريفة: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص106.

(2) مصباح الهداية إلى الخلافة والولاية، ص20.

قَدَّمَتۡ لِغَدٖۖ﴾[1] إلى آخر السورة المباركة ـ مع تدبّر معانيها ـ في تعقيبات الصلوات، وخاصّة أواخر الليل حيث يكون القلب فارغ البال، مؤثّر جدّاً في إصلاح النفس»[2].

يبدو أنَّ هذه العلاقة الوثيقة للإمام مع هذه السورة وولعه بآياتها الأخيرة، دفعه لتفسير هذه الآيات تدريساً، لمجموعة من طلابه ومحبّيه على ما يذكر بعضهم[3]، لكن للأسف لا أثر لتلك الدروس التفسيرية، لا نصاً ولا تقريراً. بيد أن ذلك لم يحرمنا تماماً من فرصة الإطلالة على بعض رؤى الإمام إزاء هذه الآيات، من خلال الرسالة التي كتبها إلى ولده أحمد في شوال 1404هـ، وتضمّنت إشارة مستأنفة للآيات الكريمة.

على هذا ستكون هذه الرسالة هي مصدرنا الأساس في هذه الفقرة، بالإضافة إلى نصوص أخرى نحيل إليها جاءت في بقية المصادر.

---

(1) الحشر: 18.

(2) الأربعون، ص208.

(3) هذا ما ذكره الشيخ محمد تقي جعفري (ت: 1998م)، وهو يقول: «وجدتُ الإمام الخمينيّ منذ أول يوم حضرت فيه درسه في الأخلاق، شخصية ذات بُعد روحي عميق ونظرة ثاقبة، يحدّث مستمعيه بكلام يتناغم مع ما يجري في أعماقهم.
كان في تلك الأيام يدرّس الآيات الأخيرة من سورة الحشر. وأذكر على وجه الدقّة أنه حينما جاء على تفسير الآية الشريفة: ﴿هُوَ ٱللَّهُ ٱلۡخَٰلِقُ ٱلۡبَارِئُ ٱلۡمُصَوِّرُۖ لَهُ ٱلۡأَسۡمَآءُ ٱلۡحُسۡنَىٰۚ يُسَبِّحُ لَهُۥ مَا فِي ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ وَهُوَ ٱلۡعَزِيزُ ٱلۡحَكِيمُ﴾ [الحشر: 24]، أصبح البحث على درجة عالية من الجذّابية بحيث أخذ الطلاب يصغون إلى ما في كلامه من فيض عرفاني وهم يعيشون تحوّلاً روحياً جارفاً. وقد اتّضح من خلال التفاعل الروحي وعمق الموضوعات المطروحة أنَّ هذا الكلام يفوق المعلومات التي تستلزمها مهنة عالِم الدين، وهي معلومات غالباً ما ينهمك البعض فيها ـ وللأسف ـ دون سواها من الأمور». ينظر: ملف خاص بمناسبة مئوية ولادة الإمام الخمينيّ، دار الولاية للثقافة والإعلام، قمّ، 1420هـ، العدد 37، ص59 ـ 60.

تفسير الآية الثامنة عشرة

يبدأ الإمام كدأبه في المناسبات السابقة التي يمرّ بها على السورة، بحثّ ولده على التدبّر بها خاصّة أواخر آياتها، وهو يقول: «بُني، اقرأ سورة الحشر المباركة، فإنَّ فيها كنوزاً من المعارف وضروب التربية، ممّا يستحق أن يمضي فيه الإنسان عمراً بأكمله، يتفكّر بها ويتزوّد منها بألوان الزاد مستعيناً بالعون الإلهي، بخاصّة آياتها الأواخر، بدءاً من قوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ ۖ وَٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ ۚ إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾[1] إلى آخر السورة.

ففي هذه الآية الصغيرة في لفظها، البالغة العمق في معناها، ثَمَّ احتمالات بنّاءة، نشير إلى بعضها»[2].

خمسة احتمالات في الخطاب

بعد المقدمة تلك في الحضّ على تلاوة السورة والتدبّر بآياتها خاصّة الأخيرة، يركّز الإمام على آية واحدة هي الثامنة عشرة، ليثير عدداً من الاحتمالات في المخاطَب بقوله سبحانه: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ ٱتَّقُوا۟ ٱللَّهَ﴾ وما يحوم حيال ذلك من معانٍ، يعرض لها كما يلي:

[المعنى الأول]

1 ـ يمكن أن تكون الآية خطاباً لمن أحرز أوّل مراتب الإيمان، مثل إيمان العامة. على ضوء هذا الاحتمال يكون الأمر بالتقوى هو أمر بأوّل مراتبها، وهي التقوى العامّة المتمثّلة باجتناب مخالفة الأحكام الظاهرية الإلهية، وهي بذلك ناظرة إلى الأعمال الظاهرية.

وفاقاً لهذا الاحتمال تكون عبارة: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾

---

(1) الحشر: 18.

(2) وعده ديدار، ص107. وبالعربية: المظاهر الرحمانية، ص65.

تحذيراً من تبعات أعمالنا. والشاهد على ذلك أن ما نقوم به من أعمال سترّد علينا بنفسها بصورة تناسبها في النشأة الأخرى، وقد وردت في هذا المعنى آيات وأخبار كثيرة[1].

إنَّ التفكّر في هذا الأمر يكفي القلوب اليقظة، بل يوقظ القلوب المؤهّلة، كما يمكن أن يكون فاتحة الطريق لمراتب أخرى ومقامات أسمى. والظاهر أنَّ تكرار الأمر بالتقوى للتأكيد، وإن كان هناك احتمال آخر أيضاً.

أما قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعۡمَلُونَ﴾، فهو تحذير جديد إلى أنَّ أعمالكم لن تخفى عن محضر الحق تعالى؛ لأنَّ العالَم برمته هو في حضور الحق.

[المعنى الثاني]

2 ـ يمكن أن تكون الآية خطاباً لأولئك الذين أوصلوا الإيمان إلى قلوبهم. فما أكثر ما يكون الإنسان مؤمناً بحسب الظاهر معتقداً بالشهادتين، لكنّ قلبه غافل عنهما؛ له علم بالأصول الخمسة ومعتقداً بها، بيد أنَّ هذا العلم والإيمان لم يصلا قلبه. وربما كان هذا هو حال الجميع، ما خلا خواصّ المؤمنين.

وهنا يكمن منشأ المعاصي التي تصدر عن بعض المؤمنين، فلو

---

(1) من الآيات الدالّة، قوله سبحانه: ﴿وَوَجَدُواْ مَا عَمِلُواْ حَاضِرٗاۗ﴾ (الكهف: 49)، وقوله: ﴿يَوۡمَ تَجِدُ كُلُّ نَفۡسٖ مَّا عَمِلَتۡ مِنۡ خَيۡرٖ مُّحۡضَرٗا﴾ (آل عمران: 30)، وقوله: ﴿وَأَن لَّيۡسَ لِلۡإِنسَٰنِ إِلَّا مَا سَعَىٰ وَأَنَّ سَعۡيَهُۥ سَوۡفَ يُرَىٰ﴾ (النجم: 39 ـ 40)، وقوله: ﴿يَوۡمَئِذٖ يَصۡدُرُ ٱلنَّاسُ أَشۡتَاتٗا لِّيُرَوۡاْ أَعۡمَٰلَهُمۡ فَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٍ خَيۡرٗا يَرَهُۥ وَمَن يَعۡمَلۡ مِثۡقَالَ ذَرَّةٖ شَرّٗا يَرَهُۥ﴾ (الزلزلة: 6 ـ 8).
أما الأحاديث المؤيدة، فتشمل أحاديث تجسّم الأعمال، وهي كثيرة يمكن مراجعتها في المجاميع الروائية.

آمن القلب بيوم الجزاء والعقاب وتيقّن به كما ينبغي، لأصبح صدور المعصية والذنب بعيداً جدّاً. ولو آمن قلب الإنسان بعدم وجود إله غير الله لما مال لغير الحقّ تعالى، ولما أثنى على سواه وحمده، ولما خاف وخشي إلا إياه.

[تحليل نزعات الذات الإنسانية]

بُني، أراك تُبدي أحياناً القلق وعدم الارتياح لما تتلقّاه من افتراءات وإشاعات كاذبة، فأقول أولاً: ستبقى لا محال تلقى الانتقادات والتهم والإشاعات ما دمت حياً تتحرّك، ويرون فيك مصدر تأثير، فالعُقد كثيرة والتوقّعات متزايدة وضروب الحسد جمّة. الإنسان الفاعل حتّى لو كانت نواياه خالصة لله تماماً، فلن يكون بعيداً عن تجريح أهل السوء.

أعرف شخصياً عالماً جليلاً تقياً، لم يكن يذكر ـ قبل اعتلائه مقاماً بسيطاً ـ إلا بالخير، وكان موضع إجماع أهل العلم والآخرين تقريباً. لكن بمحض أن توجّهت إليه النفوس وحصل على شأن دنيوي وإن كان تافهاً، أصبح موضعاً للتهمة والأذى، وتفجّرت أشكال العقد والحسد، وظلّت تتحرّك ضدّه ما كان حياً.

كما ينبغي أن تعلم ثانياً، أنَّ الإيمان بوحدة الإله ووحدة المعبود ووحدة المؤثّر لم يلج قلبك كما ينبغي. فلتسعَ لإيصال كلمة التوحيد التي تُعدّ أسمى كلمة وأعظمها، من عقلك إلى قلبك، إذ لا يعدو حظّ العقل ذلك الاعتقاد البرهاني الجازم، الذي إن لم تصل معطياته إلى القلب بالمجاهدة والتلقين، فلا يكاد يكون له أثر وفائدة تذكر. وربّما كان بعض أصحاب البرهان العقليّ والاستدلال الفلسفي، أكثر عرضة من غيرهم للوقوع في شِراك إبليس والنفس الخبيثة... وهذه القدَم البرهانية العقليّة لا تصبح روحانية وإيمانية إلا عندما تنتقل من أفق العقل إلى مقام القلب، فيصدّق القلب ما أثبته الاستدلال عقليّاً.

بُني، جاهد أن تودع قلبك وتسلمه لله، بحيث لا ترى مؤثّراً سواه. وإلا أفلا يصلّي عامة المسلمين المتعبّدين عدّة مرّات في اليوم والليلة؛ هذه الصلاة المفعمة بالتوحيد والمعارف، وهم يردّدون في اليوم والليلة عدّة مرات ﴿إِيَّاكَ نَعْبُدُ وَإِيَّاكَ نَسْتَعِينُ﴾[1]، ويحصرون العبادة والإعانة ـ بألسنتهم ـ بالله، ولكن تراهم يتذلّلون لكل عالِم وقوي وثريّ بحيث يكون هذا التذلّل والخضوع أحياناً أكثر ممّا يفعلونه مع المعبود؟ كما يستعينون بأيّ كان ويستمدّونه ويتشبّثون بكلّ تافه في سبيل بلوغ الآمال الشيطانية غافلين عن قدرة الحق، لا يستثنى من ذلك سوى ثلّة من المؤمنين حقاً وخوّاص الله!

وبناءً على احتمال أن الخطاب موجّه إلى الذين بلغ الإيمان قلوبهم، فإنَّ الأمر بالتقوى يختلف كثيراً عنه في الاحتمال الأوّل. فهذه ليست تقوى اتقاء الأعمال غير اللائقة، بل هي تقوى عن التوجّه إلى الغير، وتقوى عن استمداد غير الحق وعن العبودية لغيره، هي تقوى عن فسح المجال لغيره جلّ وعلا لكي يأخذ موقعه في القلب، هي تقوى عن الاتكال والاعتماد على غير الله.

وما تراه أنت ممّا نحن وأمثالنا مبتلون به، وكذلك ما يبعث الخوف في نفسيّ ونفسك من الشائعات والأكاذيب، والخشية من الموت والتحرّر من رق الطبيعة ونزع الخرقة[2]، إنّما هو من قبيل تلك الأمور التي ينبغي الاتقاء منها. وعندئذ يكون المراد من قوله: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍ﴾ الأفعال القلبية التي لها في الملكوت صورة، وفوقها صورة أيضاً، والله خبير بخطرات قلوب الجميع[3].

---

(1) الفاتحة: 5.

(2) من المصطلحات العرفانية التي تعني تحرر روح الإنسان من أسر البدن.

(3) أي سيكون المراد من تتمة الآية: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ خَبِيرٌۢ بِمَا تَعْمَلُونَ﴾، هو أنَّ الله خبير بخطرات قلوب الجميع.

بيد أنَّ هذا لا يعني أن تتخلّى عن الحركة والفعّالية وتصير إلى الإهمال، وتختار العزلة عن كلّ شخص وكلّ شيء، فهذا خلاف السنّة الإلهية والسيرة العملية للأنبياء العظام والأولياء الكرام، فقد بذلوا صلوات الله وسلامه عليهم كلّ ما في وسعهم في سبيل تحقيق المقاصد الإلهية والإنسانية، لكن ليس كمثلنا نحن عُمي القلوب الذين نتعامل مع الأسباب باستقلال، بل كانوا يعتبرون كلّ شيء في هذا المجال منه جل وعلا، ويرون الاستعانة بأيّ شيء استعانة بمبدإ الخلق، وهذا من مقاماتهم العادية. وهنا يكمن أحد الفوارق بينهم وبين الآخرين.

أنا وأنت حين ننظر إلى الخلق ونستعين به نغفل عن الحق تعالى، والحال أنّهم يرون هذه الاستعانة بالآخرين أنّما هي استعانة به [تعالى] بحسب الحقيقة والواقع، وإن بدت في الظاهر استعانة بالأسباب والأدوات. كما يرون ما يقع [من حوادث ووقائع] منه [سبحانه]، وإن بدا ظاهره بنظرنا غير ذلك، وبذلك يرونه حلواً رائقاً في أرواحهم، مهما بدا مُرّاً ومنغّصاً بالنسبة لنا.

بُني، ثَمَّ نقطة ظريفة بالنسبة لنا نحن المتخلّفون عن قافلة «الأبرار»، ربّما كانت ذات أثر ـ بنظري ـ في بناء الإنسان، لمن له مسعى في ذلك. ينبغي أن ننتبه أنَّ منشأ ارتياحنا للمدح والثناء واستيائنا من الانتقادات وبثّ الشائعات، هو حبّ النفس الذي يُعدّ أضخم شِراك إبليس اللعين.

فنحن نرغب أن يكيل لنا الآخرون المدح، حتّى لو كان ذلك بافتعال الحسنات لنا واختلاق الخصال الوهمية ومضاعفتها مئات المرّات! كما نرغب أن تبقى أبواب النقد مؤصدة دوننا، وإن كان هذا النقد بحق، أو أن يتحوّل النقد إلى إطراء وثناء!

نتألّم لتقصّي عيوبنا لكن ليس لكون ذلك خلاف الحق، ونفرح

للمديح والثناء ولكن ليس لأنَّ ذلك حق، بل لأنَّ هذا العيب عيبي «أنا»، والمدح ليس «لي». وهذا أمر سائد في أوساطنا هنا وهناك وفي كلّ مكان، وإذا أردت أن تتأكّد من صحّة هذا الأمر، فلاحظ لو أنّك أنجزت عملاً ما، وأنجز مثله أو أحسن منه آخر خاصّة إذا كان من أقرانك وزملائك، ثمَّ بادر الآخرون لمدحه، فسيزعجك ذلك ولا يروق لك، لاسيّما إذا صيّر المدّاحون عيوب ذلك الشخص مناقب. في هذه الحالة كن على يقين بأنَّ يد الشيطان، والنفس الأسوإ من الشيطان، لهي دخيلة في هذا الأمر.

بُني، ما أحسن أن تلقّن نفسك وتقنعها بحقيقة أن مدح المدّاحين وإطراء المطرين يجرّان الإنسان في الأغلب إلى الهلاك، ويبعداه أكثر وأكثر عن التزكية. إنَّ التأثير السيّئ الذي يتركه الثناء الجميل في نفوسنا الملوّثة، سيكون بالنسبة لنا نحن ضعاف النفوس منشأً لضروب الشقاء وألوان البعد عن محضر الحق جلّ وعلا. وربما كان رصد معائبنا وبثّ الشائعات ضدّنا نافعاً لعلاج عيوبنا النفسيّة، تماماً كالعملية الجراحية المؤلمة التي تؤدّي إلى شفاء المريض.

على هذا، إنَّ أولئك الذين يبعدوننا عن جوار الحق بمدائحهم، هم أصدقاء يعادوننا بحبّهم. وإنَّ أولئك الذي يظنّون أنهم يناصبوننا العداء بتقصّي عيوبنا وتخرّصاتهم وبثّهم الشائعات ضدّنا، هم أعداء يصلحون حالنا ـ إذا كنا أهلاً للصلاح ـ ويُحسنون إلينا من حيث يُعادوننا.

إذا أيقنا أنا وأنت بهذه الحقيقة، ولو تركتنا المكائد الشيطانية والأحابيل النفسيّة رؤية الواقعيات كما هي، سنضطرب حينها من مدح المدّاحين ونتأذّى من ثناء الثنّائين، تماماً كاضطرابنا اليوم من ذمّ الأعداء وكأذيّتنا من مفتعلي الشائعات المغرضين، وعندئذ سنرحّب بتقصّي عيوبنا كفرحتنا اليوم بمدائح المادحين وإطرائهم.

لو نفذ إلى قلبك ما تقدّم ذكره، فلن تزعجك بعد ذلك المنغّصات ولن يؤلمك اختلاق المختلقين، وستعيش استقرار القلب وطمأنينته، فأكثر ضروب ألآلام والقلق ناشئة من الأنانية وحبّ النفس، أنجانا الله جميعاً منها.

[المعنى الثالث]

3 ـ الاحتمال الآخر هو كون الخطاب موجّهاً إلى أصحاب الإيمان من خواصّ أهل المعرفة، الولهين بمقام الربوبية وعاشقي جمال الجميل [سبحانه] الذين يرون بنور القلب والمعرفة الباطنية، أنّ الموجودات كلّها هي مظهر الحق وجلوة له، ويعاينون نور الله في جميع المرئيات، وقد أدركوا الآية ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1] بالمشاهدة المعنوية والسير القلبي، رزقنا الله وإياكم.

وفاقاً لهذا الاحتمال يختلف الأمر بالتقوى لهذه الطائفة من العشّاق والخواص، عن الآخرين بفروق. فلعلّ التقوى المقصودة هنا، هي تقوىً عن رؤية الكثرات وشهود المرئيات والرائي، هي تقوىً عن التوجّه إلى الغير، ولو كان على نحو التوجّه إلى الحقّ من الخلق، هي تقوىً حتّى عن «ما رأيتُ شيئاً إلا ورأيت الله قبله ومعه وبعده»[2]، الذي لا يعدو كونه مقاماً عادياً لخلّص الأولياء حيث ل ـ «الشيئية» دخل في الأمر، تقوىً عن مشاهدة ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾، تقوىً عن مشاهدة ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ﴾[3] و﴿وَجَّهۡتُ وَجۡهِيَ لِلَّذِي فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضَ﴾[4]، هي تقوىً عن مظهر جمال الحق في الشجرة، إلى سائر ما يقع برؤية الحق في الخلق.

---

(1) النور: 35.

(2) علم اليقين في أصول الدين، ج1، المقصد الأول، ص49 باختلاف يسير مع المتن.

(3) الحديد: 4.

(4) الأنعام: 79.

على هذا المنوال يكون المراد من الأمر بالنظر فيما قدّمناه لغد [قوله تعالى: ﴿وَلْتَنظُرْ نَفْسٌ مَّا قَدَّمَتْ لِغَدٍۖ﴾] هو هذه الحالات من مشاهدة الحقّ في الخلق، والوحدة في الكثرة التي تجيءُ على الصورة التي تناسبها في العوالِم الأخرى.

[المعنى الرابع]

4 ـ احتمال أن يكون الخطاب موجّهاً لأولئك النخبة من خلّص الأولياء الذين طووا مرحلة رؤية الحق في الخلق، ورؤية جمال حضرة الوحدة في الكثرة الفعلية فلا أثر لغبار الخلق على مرآة مشاهداتهم، وتخلّصوا من الشرك الخفي في هذه المرحلة، إلا أنّهم أسلموا قلوبهم لتجليات أسماء الحق، فصاروا عشّاق ولهين بحضرة الأسماء، أفنتهم التجليات الأسمائية عن الغير، لا يشاهدون سوى مظاهر الأسماء.

مع هذا الاحتمال يكون الأمر بالتقوى أمراً بالتقوى عن رؤية التكثّرات الأسمائية والمظاهر الرحمانية والرحيمية وسائر أسماء الله، حتّى لكأنَّ صوتاً يرنّ أسماعهم من الأزل إلى الأبد، أن ليس هناك إلا مظهر واحد لا غير.

ثمَّ تفسَّر بقية الفقرات بما يناسب هذا المعنى. وإذا طووا هذه المرحلة واجتازوها، فعندئذ لا شاهد ولا مشاهدة ولا شهود، بل هو الفناء في «هو» المطلق و«لا هو إلا هو».

[المعنى الخامس]

5 ـ أما أشمل الاحتمالات وأجمعها، فهو أن يُحمل كل لفظ في الآية مثل «آمَنُوا» و«اتَّقُوا» و«لتَنْظُر» و«مَا قَدَّمَت» وهكذا، على معانيها المطلقة؛ إذ هي جميعاً مراتب لتلك الحقائق، حيث تكون الألفاظ عناوين موضوعة لمعان لا قيد لها، مطلقة من الحدّ والحدود.

وإذا كان ثَمَّ احتمالات أُخر فهي تندرج أيضاً في هذا الاحتمال، وتعدّ مرتبة من مراتبه. ومن ثَمَّ فهو يشمل أي فئة أو طائفة من المؤمنين بالمعنى الحقيقي، بوصفها مصاديق للعنوان المطلق.

عندئذ تتحوّل هذه المسألة[1] إلى مفتاح لفهم كثير من الأخبار التي طبّقت الآيات على فئة بعينها أو شخص بذاته ممّا يوهم اختصاصها بهذا المورد، مع أن الأمر ليس كذلك بل هو من باب ذكر مصداق أو مصاديق متعدّدة فحسب».

معنى «النسيان» واحتمالاته

بعد أن انتهى الإمام من ذكر الاحتمالات الخمسة في الآية المذكورة، تحوّل إلى الآية التي تليها، في مسار يستحضر الخصائص

---

(1) يقصد بهذه المسألة أنّ اللفظ موضوع للشيء في غايته وحقيقته وروحه لا في شكله وصورته، ومن ثمّ فإن المدار في صدق اللفظ على مصداقه هو اشتمال المصداق على الغاية والغرض، لا جمود اللفظ على صورة واحدة. فمثلاً يطلق لفظ «السراج» على كلّ ما يحقّق الاستضاءة سواء أكان مصداقه الأشكال البدائية أو وسائل الإنارة المتطوّرة في عصرنا، فلفظ «السراج» يصدق على الفتيلة البدائية والفانوس النفطي والمصباح الذي يشتغل بالطاقة الكهربائية، كما يصدق على أي مصداق تفرزه التجربة الإنسانية على خط تطوّرها القادم، حيث من المنتظر أن يشيع بيننا مصباح يشتغل بالطاقة الذرية. فهذه كلها ـ وغيرها ـ مصاديق للفظ ما دامت تحقّق الاستضاءة بل لا مانع من تمديد دائرة المصاديق لتشمل ما هو عقلي وغيبي علاوة على ما هو حسي ومادي.
لقد تحوّلت هذه المسألة إلى قاعدة منهجية أتاحت لحركة التفسير ولوج عوالِم رحيبة خاصّة مع توسعة المصاديق من الدائرة المادّية إلى الدائرة العقلية والغيبية، وبحدود تتبّعي رأيت أنّ أوّل من أشار إليها هو الغزالي في «جواهر القرآن» (ص51)، ثمّ تابعه عليه الشيرازي في «مفاتيح الغيب» وغير موضع من تفسيره، ثمّ اقتفى خطاه الكاشاني في مقدّمات تفسيره (المقدمة الرابعة من تفسير الصافي)، كما نقّحها من المعاصرين الطباطبائي في تفسيره (الميزان في تفسير القرآن، ج1، ص9 ـ 10).
وعده ديدار، ص107 ـ 113. أيضاً: المظاهر الرحمانية، ص65 ـ 72.

ذاتها التي تجمع بين التفسير وتحليل النَزعات الباطنية للذات الإنسانية، وربط ذلك كله بحركة الحياة ودور الإنسان فيها.

يضيف: «بناءً على الاحتمالات المارّة، ينفتح الطريق لفهم الآية المباركة: ﴿وَلَا تَكُونُوا كَالَّذِينَ نَسُوا اللَّهَ فَأَنسَاهُمْ أَنفُسَهُمْ أُولَٰئِكَ هُمُ الْفَاسِقُونَ﴾[1] التي تلي الآية الكريمة المتقدمة.

فبحسب الاحتمالات المتقدّمة تنطوي الآية الكريمة هذه على احتمالات أيضاً، تناسب تلك الاحتمالات المختلفة المراتب والمتحدّة الحقيقة، ممّا لا مجال للتفصيل فيه. بيد أنّني أكتفي بذكر نقطة واحدة، هي أن نسيان الحق يوجب نسيان النفس، سواء أكان «النسيان» بمعناه المألوف [عدم التذكّر] أم كان بمعنى الترك، فعلى كلا المعنيين ثَمَّ في الآية تحذير قاصم.

إنَّ نسيان الحق تعالى يستلزم نسيان الإنسان نفسه، أو قل إنّ الحق تعالى يجرّه إلى نسيان نفسه، وهو أمر يصدق على كل المراحل السابقة.

فمن ينسى الله وحضوره جل وعلا في مرحلة العمل، يُبتلى بنسيان نفسه، أو إنّه يُجرّ إلى ذلك؛ ينسى عبوديته فيُجرّ إلى النسيان من مقام العبودية. فمن لا يعرف ما هو ومَن هو وما هو تكليفه وما هي عاقبته، فقد حلّ الشيطان فيه وتسلّط عليه وحلّ محله، والشيطان هو عامل العصيان والطغيان. وما لم ينتبه هذا الإنسان إلى نفسه ويؤوب إلى ذكر الحق، ثمَّ ينتقل عن هذا العالَم وهو على هذه الحال من الطغيان والتمرّد، فقد يأتي في ذلك العالَم بصورة شيطان مطرود من قبل الحق تعالى.

أما إذا كان النسيان بمعناه الآخر؛ أي بمعنى «الترك»، فسيكون الأمر أوجع وأشدّ إيلاماً، لأنّه إذا كان ترك طاعة الحق وترك الحق من

(1) الحشر: 19.

قبل الإنسان موجباً لأن يتركه الحق ويكله إلى نفسه ويقطع ألطافه عنه، فلا شك أن ذلك سينتهي به إلى خذلان الدنيا والآخرة. لذا نرى كثرة ما جاء في الأدعية الشريفة المأثورة عن المعصومين من التأكيد في الدعاء على عدم إيكالنا إلى أنفسنا[1]؛ لأنّهم (ع) يدركون تبعات هذه المصيبة، فيما نحن عنها غافلون!

بُني، استعظم الذنوب ولا تستخفّ بها مهما بدت صغيرة في عينيك: «انظر إلى من عصيت»[2]. بهذا المقياس ستغدو كل الذنوب كبائر.

لا تغترّ بأيّ شيء، فجميع الأشياء من الله تبارك وتعالى، ولو انقطعت ألطافه الرحمانية عن موجودات عالَم الوجود بتمامها لحظة، لما بقي لشيء أثر، حتّى للأنبياء المرسلين والملائكة المقرّبين؛ لأنَّ كلّ ما في الوجود مظهر لرحمانيته جلّ وعلا، وأن رحمته الرحمانية جلّ وعلا هي المبقية بدوامها دوام نظام الوجود؛ وبتعبير مختصر، هي المبقية لنظام الوجود: ولا تكرار في تجلّيه جلّ وعلا. وقد يعبّر عن الحالة أحياناً ببسط الفيض وقبضه على سبيل الاستمرار.

---

(1) من ذلك: «ولا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً» (الأصول من الكافي، ج2، كتاب الدعاء، باب القول عند الإصباح والإمساء، ح10، ص524)، وكذلك: «ولا تكلني إلى نفسي» (المصدر نفسه، باب الدعاء للكرب والهم والحزن، ح20، ص562)، أيضاً: «عن ابن أبي يعفور قال: سمعت أبا عبد الله (ع)، يقول وهو رافع يده إلى السماء: ربّ لا تكلني إلى نفسي طرفة عين أبداً، لا أقل من ذلك ولا أكثر، قال: فما كان بأسرع من أن تحدَّر الدموع من جوانب لحيته، ثمَّ أقبل عليّ فقال: يا ابن أبي يعفور إن يونس بن متى وكّله الله عز وجل إلى نفسه أقلّ من طرفة عين، فأحدث ذلك الذنب، قلت: فبلغ به كفراً أصلحك الله؟ قال: لا، ولكن الموت على تلك الحال هلاك» (المصدر نفسه، باب دعوات موجزات لجميع الحوائج، ح15، ص581).

(2) جامع السعادات، ج3، ص76، وفيه: «ولا تنظر إلى صغر الخطيئة، وانظر إلى كبرياء من واجهته بها».

لا تنسَ حضوره [سبحانه] في كلّ حال، ولا تغترّ برحمته، وفي الوقت نفسه لا تيأس منها. كما لا تغترّ بشفاعة الشافعين (ع)، لأنَّ لكلّ ذلك موازين إلهية نجهلها نحن.

اجعل نصب عينيك أدعية المعصومين (ع)، وتحرّقهم وتضرّعاتهم ورهبتهم من خشية الحق وعذابه، واتخذها نبراساً ينير أفكارك ويوجّه سلوكياتك.

إنَّ الأهواء النفسانية وشيطان النفس الأمّارة بالسوء، تدفعنا نحو الغرور، وتجرّنا بذلك إلى التهلكة»[1].

نُعيد التأكيد مجدّداً إلى أنَّ هذه المقاطع جاءت تجمع بين التفسير بمعناه الوظيفي وبين الإفادات التي تنطلق على ضفاف الآيات، وتستمد منها المعاني، كما فعل سماحته حين دمج في مركّب واحد، بين التفسير وتحليل بعض مكوّنات النفس الإنسانية ونزعاتها، وبين حركة الواقع ووجود الإنسان ودوره في الحياة. ولم نشأ أن نفصل بين الاثنين تبعاً لما يقضي به منهج العرض، حفاظاً على وحدة سياق النص، ولكي لا يؤثّر الفصل على انسجامه وانسيابه[2].

ب: تفسير آية الفطرة

يحظى بحث الفطرة بمكانة متميّزة في منظومة الفكر القرآنيّ، بحيث أولاه المفسِّرون اهتماماً خاصّاً قديماً وحديثاً. لم يشذّ الإمام الخمينيّ عن ذلك، إذ تناول هذا المبحث في مواضع متعدّدة من كتبه

---

(1) وعده ديدار، ص113 ـ 115؛ المظاهر الرحمانية، ص73 ـ 74.

(2) هناك نصوص تفسيرية أخرى لهذه الآيات في مصنفات الإمام، منها: شرح حديث جنود العقل والجهل، ص52، 131؛ آداب الصلاة، 259؛ تفسير سورة الحمد، ص104، 158؛ مصباح الهداية، ص21.

انطلاقاً من الآية العتيدة في سورة الروم[1]، فمرَّ على معنى الفطرة ومجالها ومكوناتها وما يترتَّب عليها، مما نسعى إلى استعراضه تفصيلاً في هذا النموذج.

الفطرة لغوياً

ينطلق الإمام في تحديد المعنى اللغوي، من الحديث التالي: «عن زرارة، قال: سألت أبا عبد الله (ع)، عن قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ قال: فطرهم جميعاً على التوحيد»[2]، حيث يكتب: «يقول أهل اللغة والتفسير أنَّ «الفطرة» تعني الخلق. وفي «الصّحاح»: الفِطرة بالكسر، الخِلقة. ويمكن أن تكون الكلمة مشتقّة من «فَطَر» بمعنى شقّ ومزّق، كأنَّ «الخلق» هو شقّ ستار العدم وتمزيق حجاب الغيب. وبهذا المعنى أيضاً يأتي «إفطار» الصائم، فكأنه يمزّق استمرارية الإمساك.

على كل حال، البحث اللغوي خارج عن نطاق موضوعنا. الحديث الشريف بالجملة هو إشارة إلى الآية الكريمة في سورة الروم: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا ۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا ۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ ۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾[3]. سنمرّ إن شاء الله بإشارة إجمالية على هذه الفطرة، وكيفيتها، وكيف يكون الناس على فطرة التوحيد، في نطاق عدد من الفصول والمقامات.

فصل في معنى الفطرة

اعلم أنَّ المقصود من فطرة الله التي فطر الله تعالى الناس عليها،

---

(1) الروم: 30.

(2) الأصول من الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح3، ص12.

(3) الروم: 30.

هو الحال والكيفية التي جعل الخلق عليها، ممّا يُعدّ من لوازم وجودهم التي خُمّرت بها خميرتهم في أصل الخلقة. الفِطرُ الإلهية ـ كما سيتبيّن ذلك فيما بعد ـ هي من الألطاف التي خصّ بها الله تعالى بني الإنسان دون جميع المخلوقات. فالموجودات الأخرى إمّا أنها فاقدة لهذه الفِطَر، وأما أنها موجودة فيها على نحو ناقص بحيث ليس لها منها إلا حظاً ضئيلاً.

هنا لابدّ من معرفة أنَّ الفطرة وأن فُسّرت في هذا الحديث وغيره من الأحاديث بالتوحيد[1]، إلا أن هذا هو من قبيل بيان المصداق، أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء، كما هو حال التفاسير الواردة عن أهل [بيت] العصمة سلام الله عليهم، التي تعدّ من هذا القبيل، فحيث يتمّ ذكر مصداق بحسب مقتضى المناسبة، يحسب الجاهل أن هناك تعارضاً.

والدليل على أنّ الأمر كذلك في هذا المورد، أن الآية الشريفة عدّت «الدين» هو ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾، مع أن الدين شامل للتوحيد والمعارف الأخرى. ففي «صحيحة» عبد الله بن سنان فُسّرت الفطرة بـ«الإسلام»[2]. كما فسّرت في «حَسَنة» زرارة بـ«المعرفة»[3]، وفي الحديث المعروف: «كلّ مولود يولد على الفطرة»[4] جاءت في مقابل

---

(1) ينظر: الأصول من الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح1، 3، 5. ويُنظر على نحو أوسع: البرهان في تفسير القرآن، طبعة مؤسسة الوفاء، ج3، ص261 ـ 263.

(2) عن عبد الله بن سنان، عن الإمام الصادق (ع)، قال: «سألته عن قول الله عز وجل: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ ما تلك الفطرة؟ قال: هي الإسلام». ينظر: الأصول من الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب فطرة الخلق على التوحيد، ح2، ص12.

(3) عن زرارة، عن الإمام الباقر (ع)، قال: «سألته عن قول الله عز وجل: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ (الحج: 31)؟ قال: الحنيفيّة من الفطرة التي فطر الناس عليها، لا تبديل لخلق الله، قال: فطرهم على المعرفة به». (المصدر نفسه، ح4، ص12 ـ 13.

(4) نبوي شريف، ينظر: عوالي اللئالي، ج1، الفصل الرابع، ح18، ص35.

«التهوّد» و«التنصّر» و«التمجّس». كما فسّرها الإمام أبو جعفر [الباقر] (ع) في «حَسَنة» زرارة المذكورة بـ «المعرفة».

فإذن أتّضح مما مرّ أنَّ «الفطرة» لا اختصاص لها بالتوحيد، بل أن كلّ المعارف الحقة هي من الأمور التي فطر الحق تعالى شأنه عليها العباد.

فصل في تحديد أحكام الفطرة

لابدَّ من معرفة أن ما هو من أحكام الفطرة لا يختلف فيه أحد؛ لأنّه من لوازم الوجود والكيفية المخمّرة في أصل الطينة والخلقة، إذ يجمع عليه العالِم والجاهل، والوحشي والمتمدّن، والحضري والبدوي. كما لا تنفذ إليها أي من العادات والمذاهب والسّنن المختلفة، ولا تقوى على الإخلال بها مطلقاً. كما يلحظ أيضاً بأنَّ اختلاف البلاد والأهواء والمألوفات والآراء والسنن والتقاليد التي تؤثّر في كل شيء وتكون منشأً للخلاف والاختلاف فيه حتى الأحكام العقليّة، لا تؤثّر في الفطريات قط.

كما لا يؤثّر في أحكام الفطرة اختلاف الأفهام وتفاوت الإدراك ضعفاً وقوة ولا يلحق بها أيّ ضرر، وإلا إذا لم يكن الشيء بهذه المثابة، فهو ليس من أحكام الفطرة، بل يجب عدّه خارج دائرة الفطريات. لذا جاء في الآية الشريفة: ﴿فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾ ممّا يعني أن لا اختصاص لها بفئة دون أخرى. كما قوله أيضاً: ﴿لَا تَبۡدِيلَ لِخَلۡقِ ٱللَّهِۚ﴾، أي لا يغيّرها شيء كما هو الحال في الأمور الأُخر التي تختلف بتأثير العادات وغيرها.

بيد أنَّ ما يثير الدهشة ويبعث على العجب، أنه على الرغم من عدم وجود أيّ خلاف بشأن الأمور الفطرية منذ أوّل الخليقة حتّى آخرها، إلا أن بني الإنسان يكادون أن يكونوا غافلين عن أنهم متفقون، ويظنّون

أنهم مختلفون، إلا أن يُنبّهوا إلى ذلك فعندئذ يدركون أنّهم كانوا متّفقين رغم اختلافهم الظاهري، كما سيتّضح الأمر بعد ذلك إن شاء الله. إلى هذا المعنى تشير خاتمة الآية الشريفة، في قوله: ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

يتّضح مما مرّ أن أحكام الفطرة أكثر بداهة من كلّ أمر بديهي، إذ لا يوجد عندنا في الأحكام العقليّة كافة حكم بهذه المنْزلة لم يختلف عليه أحد ولن. من هنا يتّضح أنَّ مثل هذا الأمر ـ الفطرة ـ هو من أوضح الضروريات وأبده البديهيات، وما يكون كذلك فإنَّ لوازمه ينبغي أن تكون من أوضح الضروريات أيضاً. فإذاً إذا كان التوحيد أو بقية المعارف من أحكام الفطرة أو من لوازمها، فينبغي أن تكون من أجلى البديهيات وأظهر الضروريات ﴿وَلَكِنَّ أَكْثَرَ ٱلنَّاسِ لَا يَعْلَمُونَ﴾.

فصل فيه إشارة إجمالية إلى أحكام الفطريات

اعلم أن المفسِّرين من العامّة والخاصّة قد بيّنوا كيفية كون الدين أو التوحيد فطرياً، كلّ بطريقته وبحسب منهجه الخاص. بيد أننا لا نجري مجراهم في هذه الأوراق، بل استفيد في بيان ذلك من آراء الشيخ العارف الكامل الشاه آبادي دام ظلّه الذي يعدّ متفرّداً في هذا المضمار، وإن كان بعضها موجوداً بطريق الرمز والإشارة في كتُب بعض المحقّقين من أهل المعرفة، وبعضها الآخر هو مما خطر في فكري القاصر.

فإذن، ينبغي أن يُعرف أن من ضروب الفطرة الإلهية، ما يكون فطرة على أصل وجود المبدإ تعالى وتقدّس، ومنها الفطرة على التوحيد، ومنها الفطرة على استجماع تلك الذات المقدّسة لكلّ الكمالات، وفطرة على المعاد ويوم القيامة، وفطرة على النبوة، وفطرة على وجود الملائكة والروحانيين وإنزال الكتب وإعلام سُبل الهداية، حيث تعدّ بعض الأمور المذكورة من أحكام الفطرة، وبعضها الآخر من لوازمها.

إنَّ الإيمان بالله تعالى وبالملائكة والكتُب والرُسل ويوم القيامة، هو الدين القيّم المحكم الحقّ المستقيم على امتداد حياة العائلة البشرية. ولسوف نشير إلى بعضه مما يتناسب والحديث الشريف، طالبين التوفيق من الحق تعالى.

المقام الأول: في أن أصل وجود المبدإ من الفطريات

يتّضح هذا الأمر بعد الانتباه إلى مقدّمة واحدة. تفيد هذه المقدّمة أن من الأمور الفطرية التي جُبل عليها بنو الإنسان جميعاً، بحيث لن تجد إنساناً واحداً يخالفها من جميع العائلة البشرية، كما لا يمكن أن تغيّرها أو تلحق بها الخلل أياً من العادات والتقاليد والأعراف والأخلاق والسُنن وغير ذلك، هي فطرة تعشّق الكمال. فلو أنك طفت في جميع الأدوار الحياتية التي مرَّت بها البشرية، واستنطقت كل فرد من الأفراد، وكلّ طائفة من الطوائف، وكلّ أمّة من الأمم لرأيت هذا العشق والمحبة معجونين في خميرته، وأنَّ قلبه متجه صوب الكمال أبداً.

بل إن حبّ الكمال هو الدافع الذي يكمن وراء كل الحركات والسكنات والفعّاليات التي تصدر عن كل واحد من أفراد النوع الإنساني، وهي الباعث للجهود المضنية الشاقّة التي يبذلها كل إنسان في مجال عمله، وذلك على الرغم من الاختلافات القصوى بين الناس في تحديد الكمال وبماذا يكمن؟ وبِمَ يتمثّل الحبيب؟ وأين يكمن المعشوق؟ وهكذا. فكلّ إنسان وجد معشوقه في شيء، ظاناً أن ما توهّمه هو منتهى كماله وكعبة آماله، ويسعى نحوه ببذل الغالي والنفيس. أهل الدنيا وزخارفها يحسبون الكمال في الثروة، ويجدون فيها معشوقهم، فيبذلون الغالي والنفيس في سبيل تحصيلها. وهكذا يتّجه كل إنسان في أي اختصاص كان، ومهما كان نوع عمله والشيء الذي يحبّه، يتّجه إلى ذلك الشيء لحسبانه أنّه هو الكمال. هكذا الحال بالنسبة لأهل العلوم

والصنائع إذ يبذل كل واحد جهده ويتفانى في سبيل ما ظنّ أنّه كماله ومعشوقه، مع اختلاف هذه الكمالات المتوهّمة بحسب اختلاف سعتهم الفكرية. وأهل الآخرة يرون الكمال والمعشوق في الذكر والفكر وما إلى ذلك.

بشكل عامّ، كلّ هؤلاء متّجهون صوب الكمال، حتّى إذا ما تصوّروه في موجود أو أمر وهمي تعلقوا به وعشقوه. لكن ينبغي أن يتّضح أنّه على رغم ما مرَّ، فإن حبّ هؤلاء وعشقهم ليس في الحقيقة لهذا الذي أحبوه وظنّوا بأنه معشوقهم، وإن ما توهّموه محبوبهم وكمالهم لا يمثّل في الحقيقة معشوقهم وكعبة آمالهم. آية ذلك ودليله، أنّ كلّ واحد من هؤلاء لو عاد إلى فطرته، لوجد أنَّ قلبه في الوقت الذي يبدي الحبّ لشيء ما ويظهر العُلقة به، فهو لا يلبث وأن يتحوّل إلى غيره وينصرف عنه سريعاً إذا وجد أنَّ الثاني أكمل منه وأسمى مرتبة. وعندما يبلغ هذا الكامل ويحوز عليه، ثمَّ يعثر على ما هو أكمل منه يترك الثاني ويتّجه إلى الأكمل منه، بل تشتعل نيران عشقه ويضطرم أوار اشتياقه ويزداد حتى لا يستقر قلبه على مرتبة من المراتب ولا يلقي برحاله في أي حدّ من الحدود ولا يقنع به.

فلو كنتَ مثلاً محبّاً لجمال القدود ونضارة الوجوه، وعثرت على ضالّتك عند من تراه كذلك وتوجّه قلبك نحوه، ثمَّ لاح لك جمال أجمل، فستتّجه بالضرورة إلى الجمال الأجمل، أو تطلب الاثنين معاً على الأقل. ثمَّ لا تستقر نيران الاشتياق ولا ينطفأ أوارها، ولسان حالك وفطرتك: أريدها جميعاً، بل أنت تريد الاستحواذ على الجمال كلّه. وإنَّ هذا الذوق والشوق يستعر حتى بالاحتمال والتخيّل، فلو احتملت جميلاً أجمل من كل ما تراه بعينيك وما هو موجود بين يديك، لصبا قلبك إليه، فيحلّق إلى بلد الحبيب، ولسان حالك يقول: أنا بين الجميع وقلبي في مكان آخر. بل أنت تعشق حتّى ما تصافحه آمالك، فلو

سمعت أوصاف الجنة وما فيها من الوجوه الساحرة، فلنادت فطرتك: يا حبذا هذه الجنة، ويا ليت هذه الوجوه من نصيبي، حتى لو لم تكن تؤمن بالجنة لا سامح الله.

كذلك من يرى الكمال في النفوذ والسلطان واتساع الملك واتّجه اشتياقه نحو ذلك، فتراه لو استحوذ على بلد فكّر بالاستحواذ على الثاني، ولو سيطر على الثاني وأصبح تحت نفوذه وسلطته لتطلع إلى ما هو أكثر. فهو كلما استولى على بلد مال للاستيلاء على بلدان أخرى، بل تضطرم نار تطلّعاته وتزداد، بحيث إذا ما بسط هيمنته على الكرة الأرضية وصارت جميعها بحوزته، ثمَّ احتمل إمكان بسط سلطته على الكواكب الأخرى، لتطلع قلبه إلى تلك الكواكب وتمنى لو كان بالإمكان أن يطير إلى تلك العوالِم كي يخضعها لسلطانه.

قس على ذلك أصحاب الصناعات ورجال العلم. أساساً هذا حال أفراد الجنس البشري برمته، مهما تكن مهنتهم وحِرَفهم، فأيّ ما إنسان بلغ مرتبة ما، فإنَّ شوقه يحمله إلى ما هو أكمل منها وأرقى، ومن ثمَّ فإن هذا الشوق والتطلع لا يستقر ولا ينطفئ، بل هو في أوار واشتعال وتزايد.

إذاً، فهذا هو نور الفطرة الذي هدانا إلى أن قلوب العائلة البشرية كافة، بدءاً من سكان أقاصي بلاد أفريقيا حتى سكان بلدان العالَم المتقدّم، ومن الطبيعيين الماديين حتى أهل الملل والنِحل، تتّجه قلوبهم بالفطرة صوب كمال لا نقص فيه وهم بأجمعهم عاشقون جمال وكمال لا يعتوره عيب، ومتطلّعون إلى علم لا جهل فيه، وقدرة وسلطان لا يلابسهما عجز ولا فتور، وحياة لا موت فيها، ومن ثمَّ فإنَّ الكمال المطلق هو معشوق الجميع.

إنَّ الموجودات بأكملها والعائلة الإنسانية برمتها، لينادون بلسان

فصيح وقلب واحد: إننا نعشق الكمال المطلق، نحن نحبّ الجمال والجلال المطلقين، نحن نريد القدرة المطلقة، ونصبوا إلى العلم المطلق. والسؤال: هل ثَمَّ في جميع سلسلة الموجودات في عالَم التصوّر والخيال، وفي التجويزات العقليّة والاعتبارية؛ هل ثَمَّ موجود ينطوي على الكمال المطلق والجمال المطلق، غير الذات المقدّسة، مبدأ العالَم جلّت عظمته؟ وهل ثَمَّ جميل على الإطلاق لا يشوبه نقص إلا ذلك المحبوب المطلق[1]؟

فيا أيها الهائمون في وادي الحيرة، الضائعون في صحارى الضلالة، لا بل، أيّتها الفراشات الهائمة حول نور جمال الجميل المطلق، ويا عشّاق المحبوب الأزلي المنزّه من العيب، عودوا قليلاً إلى كتاب الفطرة، وتصفّحوا كتاب ذاتكم، فسترون وقد خُطّ فيها بقلم قدرة الفطرة الإلهية: ﴿وَجَّهْتُ وَجْهِىَ لِلَّذِى فَطَرَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ﴾[2]؛ فهل أن ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ هي فطرة التوجّه إلى المحبوب المطلق؟ وهل أن الفطرة التي لا تتبدّل ﴿لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِ﴾ هي فطرة المعرفة؟

إلى متى وأنت توجّه هذا الحبّ الفطري الذي وهبك الله إياه، صوب الخيالات الباطلة؟ وإلى متى وأنت تنفق هذه الوديعة الإلهية نحو هذا وذاك؟ إذا كان محبوبك هو هذا الجمال الناقص وضروب الكمالات المحدودة، فلماذا لا يقرّ لك قرار وأنت تصل إليها، ولماذا لا يهدأ أوار اشتياقك، بل يزيد ذلك في اتقاد شوقك واشتداده؟

تيقّظ من نوم الغفلة واستبشر فرحاً بأنَّ لك محبوباً لا يزول،

(1) لقد ساق الإمام هذا الدليل الفطري على أصل وجود المبدإ في الرسالة التي بعث بها إلى غورباتشوف، يدعوه فيها إلى الإيمان والخروج من ربقة الإلحاد.

(2) الأنعام: 79.

ومعشوقاً لا نقص فيه، ومطلوباً من دون عيب، وإن لك مقصوداً نور طلعته ﴿ٱللَّهُ نُورُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۚ﴾[1]، وأنَّ لك محبوباً سعة أحاطته، هي: «لو دلّيتم بحبل إلى الأرضين السفلى لهبطتم على الله»[2].

إذن، يستوجب عشقك الفعلي الحقيقي معشوقاً فعلياً حقيقياً، ولا يمكن أن يكون هذا المعشوق شيئاً وهمياً خيالياً، مردّ ذلك أنَّ كلّ موهوم ناقص، والفطرة تتّجه صوب الكامل. فإذاً، لا يكون العاشق الحقيقي والعشق الفعلي الحقيقي من دون معشوق، وما ثَمَّ غير الذات الكاملة معشوقاً تتّجه إليه الفطرة. هكذا يكون لازم عشق الكامل المطلق، وجود الكامل المطلق.

وبذلك اتّضح أن أحكام الفطرة ولوازمها أوضح من جميع البديهيات: ﴿أَفِي ٱللَّهِ شَكࣱّ فَاطِرِ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ﴾[3].

المقام الثاني: فطرية توحيد الحق وبقية صفاته

في بيان أنَّ توحيد الحق تعالى شأنه، واستجماع ذاته لكل الكمالات، هو من الأمور الفطرية. ومع أنَّ هذا الأمر يتّضح بلحاظ ما تمّ ذكره في المقام الأول، إلا أننا سنبرهن عليه هنا ببيان آخر.

اعلم أن من ضروب الفطرة التي ﴿فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيۡهَاۚ﴾، هي فطرة النفور من النقص. لذا ترى الإنسان يتنفّر من كل شيء إذا ما وجد فيه نقصاً وعيباً. وبذلك يثبت أنَّ العيب والنقص هما ممّا تنفر منهما الفطرة، تماماً كما هي تنجذب إلى الكمال المطلق. فإذن ينبغي للفطرة أن تتّجه إلى «الواحد» و«الأحد»؛ لأنَّ كل كثير ومركّب ناقص، والكثرة لا تكون

(1) النور: 35.
(2) علم اليقين في أصول الدين، ج1، المقصد الأول، الباب3، الفصل5، ص54.
(3) إبراهيم: 10.

غير محدودة [ومن ثمَّ فهي ناقصة لأنّها محدودة]، وما هو ناقص لا تنجذب إليه الفطرة بل تنفر منه. وبذلك يثبت التوحيد من خلال هاتَين الفطرتَين؛ فطرة التعلّق بالكمال والرغبة فيه وفطرة التنفّر من النقص والعزوف عنه. بل يثبت هذا الدليل الفطري أيضاً استجماع الحق لكلّ الكمالات وخلوّ الذات المقدّسة من كل نقص.

من هنا تعدّ سورة التوحيد المباركة التي تنعت صفات الحق جلّ وعلا؛ تعدّ الهوية المطلقة التي تتّجه إليها الفطرة، والتي عبّرت عنها السورة المباركة بكلمة «هو» المباركة، برهاناً على الصفات الست المذكورة بعدها. فبحسب هذه الإشارة التي أدلى بها شيخنا الجليل روحي فداه [يعني به الشاه آبادي]، ما دامت ذاته المقدّسة هوية مطلقة، والهوية المطلقة يجب أن تكون كاملة مطلقة، وإلا لكانت هوية محدودة، ومن ثمَّ فهي مستجمعة لكلّ الكمالات، فإذن هي «الله». وفي عين استجماعه للكمالات كلها فهو بسيط، وإلا لما كان هوية مطلقة، فإذن هو «أحد»، ولازم الأحدية الواحدية. ولما كانت الهوية المطلقة المستجمعة للكمالات كلها منَزّهة عن جميع النقائص التي تعود بأجمعها إلى الماهية، فإذاً تلك الذات المقدسة هي «الصمد» وليست جوفاء. ولما كانت تلك الذات هوية مطلقة فلا يولد منها شيء ولا ينفصل عنها شيء [لَمْ يَلِدْ وَلَمْ يُولَدْ(1)]، ولا ينفصل هو عن شيء، بل هو مبدأ الأشياء كلها ومرجع تمام الموجودات، بدون الانفصال الذي يوجب النقصان. أخيراً ما دامت الهوية مطلقة فلا كفو لها [وَلَمْ يَكُنْ لَهُ كُفُواً أَحَدٌ(2)]، إذ لا يتصوّر التكرار في صرف الكمال. فإذاً السورة المباركة [الإخلاص]، هي من أحكام الفطرة، ومما جاء في نعت الحق تعالى.

(1) الإخلاص: 3.
(2) الإخلاص: 4.

المقام الثالث: بيان فطرية المعاد

في بيان أنّ المعاد ويوم القيامة هو من الأمور الفطرية المجبولة في طينة البشر. وهذا أيضاً مثل المقامَين السابقَين، إذ يمكن البرهنة عليه بطرق كثيرة وإثباته من خلال، أمور فطرية عديدة، نكتفي بالإشارة إلى بعضها.

اعلم أنَّ من بين ضروب الفطرة الإلهية التي فطرت عليها العائلة البشرية بأسرها وبني الإنسان بأجمعهم، هي فطرة حُبّ الراحة. فلو تمت العودة إلى جميع أدوار الحضارة والتوحّش، والى أشواط التدين والعناد في حياة الإنسانية، ولو تمَّ سؤال جميع بني الإنسان العالِم منهم والجاهل، والشريف والوضيع، والمتحضّر والبدوي، عن الباعث من وراء هذه العلائق المختلفة والأهواء المتشتّتة، وعن الغاية لتحمّل كلّ هذه الصعاب وضروب المشاق في الحياة، لاتفق الجميع على كلمة واحدة وأجابوا بلسان الفطرة الصريح، بأن كل ما نتوخّاه هو لأجل راحتنا. فالغاية النهائية والمرام الأخير ومنتهى الآمال تكمن جميعاً بالراحة المطلقة والاستقرار غير المشوب بالتعب والنصب والمعاناة.

وما دامت هذه الراحة غير المشوبة بالتعب والتي لا يمازجها ألم ونقمة هي معشوقة الجميع، وما دام كل إنسان يتخيّل أن هذا المعشوق المفقود يتمثل في شيء، لذا تراه يتعلّق بأي شيء قد خُيّل إليه بأنَّ فيه محبوبه، مع أنّه لا يمكن العثور على مثل هذه الراحة المطلقة في جميع أرجاء عالَم المُلك ولا يمكن نيلها في الدنيا بأسرها، إذ ليس من الممكن العثور على راحة غير مشوبة. فتمام نِعَم هذا العالَم يصاحبها العناء والعذاب المضني، وما من لذّة من لذات الدنيا إلا وهي محفوفة بالآلام المبرحة، وهذه هي ضروب الألم والتعب والحزن والمعاناة والقصص تضرب بجرانها في هذا العالَم.

وعلى امتداد الحياة الإنسانية لن تجد إنساناً واحداً يتساوى عذابه وراحته، وأن نعمته توازي تعبه ونقمته، ناهيك عن أن يعيش الراحة الخالصة المطلقة. فإذاً، لا وجود لمعشوق بني الإنسان في هذا العالَم، وما دام العشق الفطري الجبلّي الفعلي الذي جُبلت عليه البشرية برمّتها لا يمكن أن يكون من دون معشوق موجود فعلاً، فإذن لا بدّ وأن يكون هناك في دار التحقّق وعالَم الوجود عالَم لا تشوب راحته شائبة ألم وتعب، وراحة مطلقة لا يخالطها شيء من العناء والشقاء، وسرور خالص لا يعتوره حزن ولا همّ، وتلك هي دار نعيم الحق، وعالَم كرامة الذات المقدَّسة.

كما يمكن إثبات ذلك العالَم [الآخرة ويوم القيامة] من خلال فطرة الحرية ونفوذ الإرادة، الموجودة في فطرة كل إنسان من أبناء المجموعة البشرية. فما دامت مواد هذا العالَم وأوضاع هذه الدنيا ومضايقاتها وما يكتنفها من معوّقات وضغوطات تحدّ من الحرية الإنسانية وتحول دون نفوذ الإرادة البشرية، فلابدّ إذاً من وجود عالَم آخر تكون للإرادة فيه كلمتها النافذة، بحيث لا تعوّق مواد ذلك العالَم نفوذ تلك الإرادة ولا تستعصي عليها، ليكون الإنسان حراً فيه فعالاً لما يشاء حاكماً بما يريد، كما هو مقتضى الفطرة.

فإذاً يعدّ عشق الراحة، وعشق الحريّة جناحان مودعان لدى الإنسان بحسب فطرة الله التي لا تتبدّل، يطير بهما الإنسان في عالَم الملكوت الأعلى والقُرب الإلهي.

ثَمَّ في هذا المجال مواضيع أخرى لا تسعها هذه الأوراق، تتضمّن الإشارة إلى فطرات أُخَر لإثبات المعارف الحقة كالنبوة وبعث الرسل وإنزال الكتب. بل يمكن إثبات المعارف كلّها من خلال فطرة واحدة من الفِطَر المذكورة، بيد أننا نكتفي بهذا القدر لئلا نخرج عن الموضوع بما لا يناسب الحديث الشريف.

اتّضح إلى هنا، أن العلم بالمبدإ، والكمالات ووحدتها، والعلم بيوم المعاد وعالَم الآخرة، هو من الأمور الفطرية، والحمد لله»[1].

أفكار أخرى

الحقيقة أنَّ هناك بحث تفصيلي آخر يسوقه الإمام حول الفطرة وما يرتبط بها من أفكار، جاء في كتاب انتهى من تأليفه سنة 1363هـ[2]، فضلاً عن مصادر البحث في بقيّة آثاره[3].

لكنّنا سنعزف عن عرض البحث بتفاصيله لطوله أوّلاً، ولتداخله ثانياً مع البحث الذي انتهينا منه قبل قليل، لنكتفي بدل ذلك، بعدد من الأفكار لم تأتِ الإشارة إليها في البحث السابق. أبرز هذه الأفكار، هي:

1 ـ الفطرة الأصليّة والتبعيّة: من التقسيمات المنهجيّة التي يسوقها الإمام في بحث الفطرة ويوليها اهتماماً كبيراً، هي تقسيمه إيّاها إلى فطرة أصليّة وفطرة تبعيّة، تتفرّع عنهما جميع ضروب الفطرة الأخرى[4].

لقد جبل الله سبحانه هاتَين الفطرتَين في طينة الإنسان وخميرته

---

(1) الأربعون، ص179 ـ 187. وينظر أيضاً: الأربعون حديثاً، الترجمة العربية، ص175 ـ 182.

(2) ينظر: شرح حديث جنود العقل والجهل، ص76 ـ 86، 98 ـ 103، 194 ومواضع متعدّدة أخرى.

(3) هناك إشارات تفسيرية في نصوص الإمام لآيات متعدّدة من سورة الروم، يمكن ملاحظتها كما يلي: تفسير سورة الحمد، ص119؛ الأربعون، ص636؛ جهاد أكبر (الجهاد الأكبر)، ط10، مؤسّسة نشر آثار الإمام، طهران، 1999، ص42؛ شرح دعاء السحر، ص91.
أما بشأن آية الفطرة فيمكن ملاحظة بقية مصادرها، كما يلي: الأربعون، 42، 640؛ آداب الصلاة، ص59؛ سرّ الصلاة، ص91؛ صحيفة النور، ج2، ص24؛ ج14، ص27 و237؛ ج22، ص342.

(4) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص76.

الوجوديّة، ولا مناص للإنسان عنهما في خط سيره التكاملي وحركته صوب المقصد.

أمّا الفطرة الأصليّة فهي تتمثّل بحبّ الكمال المطلق وتعشّق الخير والسعادة المطلقَين، ممّا هو مركوز في كلّ فرد من أفراد النوع الإنساني، لا فرق بين السعيد والشقي، والجاهل والعالِم، والسامي والوضيع، والمتحضر والبدوي، وبتعبير الإمام نفسه: «لو قدّر للإنسان أن يطوف في أرجاء العائلة الإنسانية، ويتفحّص كلّ الطوائف والجماعات والأقوام، فما أمكنه العثور حتّى على إنسان واحد لا يحبّ الكمال بحسب أصل جبلّته وتكوينه الفطري، ولا يتعشّق الخير والسعادة. والمقصود من الفطريات هي الأمور التي تكون بهذه المثابة، ومن ثمّ ستكون أحكام الفطرة من أبده البديهيات وأوضح الواضحات»[1].

أمّا الفطرة الثانية التي يسمّيها الإمام الفطرة الفرعية أو التابعة، فهي فطرة التنفّر من النقص والأذى من الشرّ والشقاء. وهذه الفطرة بحسب مصطلحات الإمام مخمّرة بالعرض؛ وقد سمّيت تابعة لأنّها تأتي مترتّبة على الفطرة الأولى؛ فطرة حبّ الكمال وتعشّق الخير والسعادة[2].

وهاتان الفطرتان، كما ينصّ الإمام، هما: «فطرة مخمورة غير محجوبة، لم تخضع لأحكام الطبيعة، بل لا تزال تحافظ على سمْتِها الروحاني النوري. وإلا إذا اتّجهت الفطرة صوب الطبيعة [كما هو حال الفطرة المحجوبة التي سيأتي الحديث عنها في الفقرة الآتية] وخضعت لأحكام الطبيعة وصارت محجوبة عن الروحانية وعالَمها الأصلي، فستكون منشأ جميع الشرور ومبعثاً لضروب الشقاء وألوان البلاء»[3].

---

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص77.

(2) المصدر نفسه، ص77.

(3) المصدر نفسه، ص77. وأيضاً: ص79.

2 ـ **الفطرة المخمورة والمحجوبة:** من التقسيمات المنهجية الأخرى التي يرتكز إليها الإمام، تقسيم الفطرة إلى فطرة مخمورة تتّجه إلى الروحانية والنور وعالَمها الأصلي، فتكون منشأ الخير كلّه، وفطرة محجوبة خاضعة للطبيعة ومحجوبة بأحكامها وضوابطها وموازينها[1].

ينطلق تحليل الإمام من القلب الذي يعدّ مركز حقيقة الفطرة، ليسجّل أنَّ لهذا القلب جهتين؛ واحدة صوب عالَم الغيب والنور والمعنوية، والأخرى صوب عالَم الشهادة والطبيعة والمُلك. ولمّا كان الإنسان وليد الطبيعة وابن هذه النشأة الدنيوية، كما يشير لذلك قوله سبحانه: ﴿فَأُمُّهُ هَاوِيَةٌ﴾[2]، فسيتفاعل منذ البدء مع الطبيعة وينمو في رحابها، فتملي عليه ضوابطها وموازينها، التي تتحوّل بالتدريج إلى حجُب تحاصر قلبه ونفسه، وتدفع الفطرة المخمورة إلى الهامش، لتكون المحجوبة سيّدة الموقف، يعينها على ذلك ثلاث قوى، هي القوّة الشيطانية، والقوّة الغضبية والقوّة الشهوية.

وبذلك يحتاج فعل الطبيعة إلى فعل مضادّ يبدّد حجُبها ويفكّ حصارها الذي تفرضه على قلب الإنسان وروحه، لكي يتّجه صوب النور وعالَم الغيب والمعنى، ويعود إلى مساره الأصلي، وهذا ما تنهض به الفطرة المخمورة، بيد أنّها لا تستطيع أداء هذه المهمّة وحدها، فكان أن بعث الله جلّت قدرته: «بألطافه الأزلية ورحمته الواسعة؛ بعث الأنبياء العظام (ع)، لتربية الإنسان، وإنزال الكتب السماوية، لكي يكون ذلك معيناً من الخارج، للفطرة الداخلية في مهمّة إنقاذ النفس من هذا الغلاف الغليظ»[3]؛ غلاف الطبيعة وحجاب الفطرة المحجوبة.

---

(1) المصدر نفسه، ص76، 77.

(2) القارعة: 9.

(3) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص79.

رحلة الإنسان هذه في عالَم الطبيعة وحركته بين الفطرتَين، هو المعنى الذي قد يمكن استشفافه من قوله سبحانه: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِىٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾[1]، فـ«أحسن تقويم» في الآية، إشارة إلى نور الفطرة الأصلي المخمّرة بيد الحقّ سبحانه، و﴿أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ﴾ هو الاحتجاب بالطبيعة، أو الصيرورة في حالة الفطرة المحجوبة التي تحاصر قلب الإنسان وروحه بالظلام[2].

الفطرة الأولى ـ كما سلفت الإشارة ـ هي في هذا التحليل منشأ جميع الخيرات التي تعمّ العالَم والوجود الإنساني، في حين أنَّ الثانية هي منشأ جميع الشرور الموجودة في العالَم ممّا يصدر عن الإنسان كنتيجة لاحتجاب الفطرة الأولى. والمطلوب أن يهتمّ الإنسان بتهذيب نفسه عناية فائقة، لكي يزيح عنها الحجُب أو يدفع الفطرة المحجوبة وينْزع أو يهذّب أسلحتها المتمثّلة بالقوى الثلاث (الشيطانية والغضبية والشهوية) وما ينشأ عنها، لكي يعطي الفرصة للفطرة المخمورة حتى تمارس دورها في بثّ الخير وتعميمه[3].

3 ـ **فطرية أركان الإيمان**: للإمام نصوص مكثّفة على أنَّ أصل وجود الله جلّت عظمته وتحلّيه بالكمالات كلّها، والإيمان بالرسل الكرام والكتب المنْزلة والملائكة والبعث والحشر والقيامة هي جميعاً من مبادئ الفطرة وأصولها. لكن غاية ما في الأمر أنَّ «بعض هذه من الأمور الفطرية الأصلية مثل المعرفة والتوحيد، وبعضها الآخر من الفروع»[4].

في هذه النقطة يثير الإمام مسألة تستحق الكثير من الدراسة

---

(1) التين: 4 ـ 5.
(2) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص78.
(3) المصدر نفسه، ص83 ـ 86.
(4) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص98.

والتأمّل، تُفيد أن الولاية هي من الفطريات أيضاً. يلجأ الإمام إلى إثبات هذا المطلب والبرهنة عليه، إلى اللغة الفلسفية والعرفانية، أو إلى العرفان الفلسفي، لينتهي إلى أنَّ «الولاية شعبة من شعب التوحيد»؛ لأنَّ حقيقة الولاية هي الفيض المطلق، والفيض المطلق هو ظلّ الوحدة المطلقة، ولما كانت الفطرة بالذات متّجهة صوب الكمال الأصلي، فهي متّجهة بالتبع صوب الكمال الظلّي المتمثّل بالولاية مفهوماً، وبالحقيقة المحمدية والعلوية مصداقاً[1]، وبذلك ثبت المطلوب من أنَّ «الولاية من الأمور الفطرية»[2].

يرى الإمام أنَّ نتائج البرهان على هذه المسألة تتطابق مع النصوص، التي تفسّر الفطرة ـ فيما تفسّره ـ بالولاية، كما هو الحال في الحديث الشريف الذي يفسّر فيه الإمام الباقر الفطرة بالتوحيد والنبوة والولاية. فعن الرماني، قال: حدثنا علي بن موسى الرضا، عن أبيه، عن جدّه محمد بن علي (ع)، في قوله: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾، قال: «هي لا إله إلا الله، محمد رسول الله، علي أمير المؤمنين ولي الله»[3]. بل ثَمَّ في حديث آخر عن أبي بصير، عن الإمام الباقر (ع)، في قوله سبحانه: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾، قال: «هي الولاية»[4].

4 ـ عدم فطرية الكفر: من النتائج الأساسية التي تترتّب على البحث، هو أن يخرج الكفر عن دائرة الفطرة النورية المخمورة. فالإنسان مجبول على التنفّر من النقائص، والكفر نقص، فلا يمكن أن يكون فطرياً، إلا إذا عنينا بها الفطرة المحجوبة التي تعدّ منشأ الشرور

---

(1) المصدر نفسه، ص99 ـ 100.

(2) المصدر نفسه، ص101.

(3) البرهان في تفسير القرآن، ج3، سورة الروم، الآية 30، ح20، ص262.

(4) البرهان في تفسير القرآن، ح19.

وضروب الشقاء والنقص. وبتعبير الإمام: «يتّضح ممّا مرّ أن الكفر هو ممّا تنفر منه الفطرة، ومن ثمَّ فهو من الفطريات المحجوبة، لا من المخمورة»[1].

5 ـ الاشتباه في المصداق: يركّز الإمام في ثنايا جميع نصوصه عن الفطرة، أنَّ ما نلحظه من مفارقات في السلوك الإنساني من جنوح في العقيدة إلى الإلحاد وإنكار النبوة والولاية، أو التوجّه صوب مصاديق ناقصة للحبّ والكمال، ليس فيه ما يدلّ على خطأ مسار الفطرة. فكلّ هذه الأمثلة تثبّت صحّة المسار ولا تلغيه، إلا أنّها بأجمعها تعبير عن خطأ الإنسان في تحديد المصداق[2]، فالذي يبحث عن الكمال في المال أو الجاه أو السلطة، إنما يحرّكه في هذا السلوك دافعه الفطري في البحث عن الكمال والانشداد إليه والتعانق معه، بيد أنّه يُخطئ في تحديد مصداق هذا الكمال، وهكذا الحال بالنسبة للمجالات والخروقات الأخرى.

خلاصة بحث الفطرة

يمكن إجمال أهمّ الأفكار التي عرض لها بحث الإمام حيال الفطرة، من خلال النقاط التالية:

1 ـ تعدّ أحكام الفطرة ولوازمها من أبده البديهيات وأوضح الواضحات لا يختلف فيها اثنان قط ولا تتأثّر بالأوضاع والتقلبات، وما يكون بهذه المثابة هو وحده من الفطريات. والفطرة هي الميراث المشترك بين الإنسانية جمعاء.

---

(1) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص103.

(2) يُنظر: المصدر نفسه، ص98؛ الأربعون، ص184.

2 ـ لا تقتصر الفطرة على التوحيد وحده أو على ما سواه مما ذكرته الأحاديث من تطبيقات، وإنّما تدخل في مداها جميع المعارف الحقّة، وما جاء ذكره في الروايات هو من باب بيان المصداق أو التفسير بأشرف أجزاء الشيء.

3 ـ الفطرة بهذا المعنى الوسيع هي من ألطاف الله التي اختصّ بها الإنسان، إذ هي إما مفقودة أو ناقصة عند بقية الموجودات.

4 ـ على تعدّد ضروب الفطرة وأنواعها، فهي تعود عند الإمام إلى فطرتَين، الأُولى أصلية تتمثّل بحبّ الكمال المطلق، والثانية فرعية تابعة تتمثّل بالتنفّر من النقص.

5 ـ الفطرة أيضاً فطرتان، فطرة مخمورة نورية هي منشأ جميع ما يصدر عن الإنسان من خيرات، وفطرة محجوبة ظلمانية خاضعة لأحكام الطبيعة، هي منشأ كلّ الشرور.

6 ـ لا تستطيع الفطرة المخمورة على نوريتها من مواجهة الفطرة المحجوبة وحدها. وهنا يأتي دور النبوات كعامل خارجي لتفجير مكنونات الفطرة المخمورة، ودفع المحجوبة نحو الهامش.

7 ـ الولاية عند الإمام هي من أحكام الفطرة أيضاً، أسوة ببقية المعارف الحقّة.

8 ـ ليس الكفر من الفطرة؛ لأنّه نقص والإنسان مجبول على التنفّر من النقائص، إلا إذا عنينا بها الفطرة المحجوبة.

9 ـ ما يظهر أمامنا من مفارقات بل من خروقات لخطّ الاستقامة الإنسانية في العقيدة والسلوك والفكر والعمل، يعود إلى خطإ الإنسان في تحديد المصداق، ومن ثمَّ فهو دليل آخر على وجود الفطرة لا نفيها.

ج: سورة الحديد

آخر نموذج تفسيري نطلّ عليه، هو الآيات الست الأولى من سورة الحديد. مبعث العناية بهذه الآيات من السورة، هو الحديث الشريف الذي يصفها بأنها تمثّل مع سورة «الإخلاص» الذروة العليا التي تشبع تطلعات العقل البشري إلى المعرفة. فحين سُئل الإمام علي بن الحسين زين العابدين عن التوحيد، أجاب (ع)، بقوله: «إنَّ الله عزّ وجل عَلِم أنه سيكون في آخر الزمان أقوامٌ متعمّقون، فأنزل الله تعالى: ﴿قُلْ هُوَ ٱللَّهُ أَحَدٌ﴾[1]، والآيات من سورة الحديد، إلى قوله: ﴿وَهُوَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾[2]، فمن رام وراء ذلك فقد هلك»[3].

يقدّم الإمام لتفسير هذه الآيات، الواحدة تلو الأخرى على الترتيب الذي سنعرض له، فيما يلي:

التسبيح حقيقي وليس مجازيًا

يفتتح سماحته الحديث عن الآية الأولى التي تعلن صراحة تسبيح الموجودات بأسرها لله ربّ العالمين، ليلتزم الرأي الذي يفيد أن هذا التسبيح حقيقيّ وليس مجازيًا بدلالته الوجوديّة على وجود الخالق، كما تدلّ عليه آيات أخرى مثل قوله سبحانه: ﴿وَإِن مِّن شَيْءٍ إِلَّا يُسَبِّحُ بِحَمْدِهِۦ وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾[4] فلو كان المقصود منه التسبيح بلسان الحال أو التسبيح الوجوديّ التكويني، لما كان ثَمَّ معنى للاستدراك في الآية: ﴿وَلَٰكِن لَّا تَفْقَهُونَ تَسْبِيحَهُمْ﴾.

إنَّ تأويل «التسبيح» بالتسبيح التكويني أو الفطري، هو من التأويلات

---

(1) الإخلاص: 1.

(2) الحديد: 6.

(3) الأصول من الكافي، ج1، كتاب التوحيد، باب النسبة، ح3، ص93.

(4) الإسراء: 44.

البعيدة الباردة، حيث تأباه الأخبار والآيات الشريفة، ويرفضه البرهان الفلسفي السديد، ويتعارض مع المنحى العرفاني السامي الجميل.

على أنَّ ما يبعث على الدهشة هو ما ذهب إليه الحكيم الكبير والعالِم الجليل صدر المتألّهين قدّس سره، على حمل تسبيح الموجودات على غير التسبيح النطقي، مفسراً نُطق بعض الجمادات كنطق الحصى [بين يدي الرسول الأعظم] هو من قبيل إنشاء نفس الولي المقدّس لأصوات وألفاظ تأتي طبقاً لأحوال تلك الجمادات. رافضاً [الشيرازيّ] في الوقت ذاته ما ذهب إليه بعض أهل المعرفة من أن لجميع الموجودات حياة نُطقية، عاداً ذلك مخالفاً للبرهان ملازماً للتعطيل ودوام القسر، برغم أنَّ هذا الرأي يغاير مبادؤه والأصول التي يؤمن بها. [أقول] أنَّ هذا القول [تسبيح الموجودات نُطقياً] الذي يعدّ صريح الحق ولبّ لُباب العرفان لا يستلزم أيّة مفسدة أبداً. ولو لا مخافة التطويل لبادرنا إلى بيانه مع المقدّمات، ولكنّا نكتفي من ذلك بإشارة إجمالية.

لقد أشرنا في السابق أيضاً إلى أنَّ حقيقة الوجود عين الشعور والعلم والإرادة والقدرة والحياة وسائر الشؤون الحياتية، على النحو الذي إذا لم يكن لشيء من الأشياء علم ولا حياة بالمطلق، فلن يكون له وجود. إن من يدرك حقيقة أصالة الوجود واشتراكه المعنوي بالذوق العرفاني، يستطيع أن يصدّق ذوقاً [شهوداً وعياناً] أو علماً [إثباتاً وبرهاناً] أن الحياة سارية في جميع الموجودات، مع جميع ما يقترن بذلك من علم وإرادة وتكلّم وغير ذلك. وإذا ما صار من أصحاب المقام والمشاهدة والعيان من خلال الرياضات المعنوية، لشاهد عياناً وسمع مباشرة دويّ تسبيح الموجودات وتقديسها. لكنّنا الآن نعيش سُكر الطبيعة الذي ضرب أعيننا وأسماعنا وحواسنا الأخرى بخدره، ومنعنا من الوقوف على الحقائق الوجوديّة والهويّات العينية.

وكما أنَّ بيننا وبين الحق [سبحانه] حجُباً ظلامية وحجُباً نورية تحول بيننا وبينه، فكذلك هناك بيننا وبين بقية الموجودات، بل بيننا وبين أنفسنا حجباً تفصلنا عن إدراك حياة تلك الموجودات وعلمها وسائر شؤونها. بيد أنَّ الأسوأ من كلّ الحجُب والأنكى منها جميعاً حجاب الإنكار من خلال الأفكار المحجوبة التي تجعل الإنسان يخسر كل شيء، ومن ثمَّ فإن أفضل وسيلة بالنسبة لأمثالنا نحن المحجوبين التصديق بالآيات والتسليم لأحاديث أولياء الله، وغلق باب التفسير بالرأي والجنوح إلى التطبيق عبر هذه العقول الضعيفة.

ثمَّ إذا كان ممكناً جدلاً تأويل آيات «التسبيح» بالتسبيح التكويني البارد أو الشعوري الفطري، فماذا نفعل مع هذه الآية الشريفة؟ ﴿قَالَتْ نَمْلَةٌ يَـٰٓأَيُّهَا ٱلنَّمْلُ ٱدْخُلُوا۟ مَسَـٰكِنَكُمْ لَا يَحْطِمَنَّكُمْ سُلَيْمَـٰنُ وَجُنُودُهُۥ وَهُمْ لَا يَشْعُرُونَ﴾[1]؟ أو قضية الطير الذي جاء للنبي سليمان بخبر من مدينة سبأ[2]؟ وكذلك الأخبار التي وردت عن أهل بيت العصمة والطهارة في أبواب متفرّقة [الدالّة على نُطق الحيوانات وشعور الكائنات الأخرى]، مما لا يمكن أن يخضع لمثل هذه التأويلات مطلقاً؟

بشكل عامّ، ينبغي أن تعدّ قضية سريان الحياة في الكائنات والأشياء وتسبيحها الشعوري العلمي؛ من ضروريات الفلسفة العالية وبديهياتها، ومن مسلّمات أصحاب الشرائع وأهل العرفان. أما كيفية تسبيح كلّ موجود وما له من أذكار معينة تختصّ به، وأنَّ صاحب الذكر الجامع هو الإنسان، ولسائر الموجودات أذكارها التي تناسب نشأتها الخاصّة؛ فإن ذلك كلّه يخضع بنحو عامّ إلى ميزان علمي وعرفاني يرتبط

---

(1) النمل: 18.

(2) قوله سبحانه حكاية عن لسان الهدهد مخاطباً سليمان: ﴿فَقَالَ أَحَطتُ بِمَا لَمْ تُحِطْ بِهِۦ وَجِئْتُكَ مِن سَبَإٍۭ بِنَبَإٍ يَقِينٍ إِنِّى وَجَدتُّ ٱمْرَأَةً تَمْلِكُهُمْ وَأُوتِيَتْ مِن كُلِّ شَىْءٍ وَلَهَا عَرْشٌ عَظِيمٌ﴾ (النمل: 22 ـ 23).

بعلم الأسماء، وأمّا تفاصيله فترتبط بالعلوم الكشفية العيانية المباشرة، التي تعدّ من خصائص الأولياء الكُمّل.

وجرياً على ما ذكرناه في الفصل السابق من أن «بسم الله» من كل سورة متعلّقة بالسورة نفسها، فإن [البسملة] هنا متعلقة أيضاً بـ «سبّح لله». ويستفاد من الآية إثبات مسلك أهل الحق في قضية الجبر والتفويض؛ لأنها تنطوي على النسبتين معاً؛ النسبة إلى اسم الله الذي هو مقام المشيّئة الفعلية، والنسبة إلى الأشياء الموجودة في السماوات والأرض، وقد جاءت ـ النسبتان ـ على نحو لطيف يعدّ منتهى كشف أهل الشهود والمعرفة. وقد جاء تقديم النسبة إلى المشيئة الإلهية ـ على النسبة الثانية ـ لإفهام قيّومية الحق. ومن أجل تقديم حيثيّة ما يلي الله على حيثيّة ما يلي الخلق.

ولولا مخافة التطويل لبينا حقيقة التسبيح واستلزامه للتحميد، وإن أيّما تسبيح وتحميد يصدر من أي مسبّح وحامد إنّما يقع للحق [سبحانه] ويكون من أجله، وأن التسبيح والتحميد يكونان باسم الله ولاسم الله، وأنَّ الاسمين المباركين «العزيز والحكيم» مختصّان بالله، ولذكرتُ طبيعة العلاقة بينهما وبين «الله»، ثمَّ الفرق بين «الله» المذكور في التسمية و«الله» المذكور في الآية الشريفة: ﴿سَبَّحَ لِلَّهِ﴾، والمقصود من السماوات والأرض وما فيهما؛ لولا الخشية من التطويل والملالة لبيّنت ذلك كلّه وذكرته تفصيلاً تبعاً لاختلاف مناهج أهل المعرفة والفلسفة، ولذكرتُ الفارق بين «هو» في الآية الشريفة [قوله سبحانه: وَهُوَ العَزِيزِ الْحَكِيم] و«هو» في الآية المباركة ﴿قُلْ هُوَ اللَّهُ أَحَدٌ﴾ على الطريقة العرفانية العذبة، بيد أنّني عزفتُ عن ذلك لما ألزمت به نفسيّ في هذه الأوراق من القناعة بالإجمال والإشارة»[1].

(1) الأربعون، بالفارسية، ص654 ـ 656؛ الترجمة العربية، ص594 ـ 596.

[الآية الثانية]

«وأمّا الآية الشريفة الثانية [قوله سبحانه: ﴿لَهُۥ مُلۡكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلۡأَرۡضِۖ يُحۡيِۦ وَيُمِيتُۖ وَهُوَ عَلَىٰ كُلِّ شَيۡءٖ قَدِيرٌ﴾[1]] فهي إشارة إلى مالكية الحق جل جلاله لملكوت السماوات والأرض، هذه المالكية والإحاطة والسلطنة ونفوذ القدرة والتصرف، التي يتمّ بالتبع لها الإحياء والإماتة، والظهور والرجوع، والبسط والقبض. وهذه النظرة تقضي باستهلاك جميع التصرفات وكل التدبيرات واضمحلالها في تصرّف الحق وتدبيره؛ وهذا منتهى التوحيد الفعلي وغايته.

من هذه الزاوية جاءت نسبة الإحياء والإماتة اللذين يعدّان من المظاهر الكُبرى للتصرّفات الملكوتية أو هما جميع القبض والبسط، إلى مالكية الذات المقدّسة نفسها [لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالأَرْضِ يُحْيِي وَيُمِيت]. ومع أنَّ الإحياء من الشؤون الرحمانية والإماتة من الشؤون المالكية، إلا أن نسبة الاثنين معاً إلى المالكية، يمكن أن يكون إشارة إلى أمر عرفاني جليل، يتمثّل في استجماع كل اسم لجميع الأسماء على وجه أحدي ووجهة غيبية ممّا لا مجال لبيانه الآن.

كما يمكن أن يكون صدر الآية وذيلها إشارة إلى الوحدة في الكثرة، والكثرة في الوحدة في مقام التجلّي الفعلي بالفيض المقدّس، كما هو واضح عند أهله.

أما الضمير «له» فيبدو أنّه يعود إلى «الله»، كما يحتمل إرجاعه إلى «العزيز» و«الحكيم»، وعندئذ يختلف معنى الآية الشريفة تبعاً لهذين الاحتمالين، ممّا يمكن أن يتّضح لأهله بالتأمل.

---

(1) الحديد: 2.

أمّا بيان كيفية مالكية الحق، وأن إتيان «يحيي ويميت» بصيغة المضارع الدال على التجدّد والاستمرار، وبيان مرجع الضمير «هو» والفرق بين المعاني تبعاً للاختلاف في مرجع الضمير، وبيان أنَّ «المحيي» و«المميت» و«القادر» هي أسماء الذات أو من الصفات أو الأفعال، فهي جميعاً بحوث موكولة إلى محلّها. كما أنَّ لبيان كلّ من كيفية الإحياء والإماتة، وحقيقة صور إسرافيل، ونفختَي الإحياء والإماتة، وشؤون حضرة إسرافيل وعزرائيل ومكانتهما، وكيفية إحيائهما وإماتتهما، بيانات عرفانية وبراهين فلسفية طويلة.

[الآية الثالثة]

أما الآية الشريفة الثالثة: ﴿هُوَ ٱلْأَوَّلُ وَٱلْآخِرُ وَٱلظَّٰهِرُ وَٱلْبَاطِنُ ۖ وَهُوَ بِكُلِّ شَيْءٍ عَلِيمٌ﴾، فقد علم العارف بالمعارف الحقّة لأرباب المعرفة واليقين، والسالك طريق أصحاب القلوب والسالكين، أنَّ منتهى سلوك السالكين وغاية آمال العارفين، هو فهم هذه الآية الكريمة المحكمة.

قسماً بعمر الحبيب، ليس ثَمَّ تعبير لحقيقة التوحيد الذاتي والأسمائي أفضل من هذا التعبير، وأنه لينبغي لجميع أصحاب المعارف السجود أمام هذا العرفان المحمدي التامّ (ص)، والكشف الجامع الأحمدي، والآية الإلهية المحكمة.

قسماً بحقيقة العرفان والحبّ، أنَّ العارف المجذوب والعاشق لجمال المحبوب، تستولي عليه لسماع هذه الآية هزّة ملكوتية، وانبساط إلهي، يقصر عنه ثوب البيان، وتعجز الموجودات كلّها عن استيعابه وتحمّله، فسبحان الله ما أعظم شأنه وأجلّ سلطانه وأكرم قدره وأمنع عزّه وأعزّ جنابه.

يجدر بأولئك الذين يعترضون على كلمات العرفاء الشامخين وعلماء الله وأولياء الرحمن، أن يتأمّلوا كلماتهم وينظروا أيّ عارف رباني

أو سالك مجذوب استطاع أن يأتي بأكثر ممّا تضمنته هذه الآية الكريمة التامّة ورسالة القدس الإلهي [القرآن الكريم]؟ وأيّهم جاء بمتاع جديد [مبتدع؛ خارج إطار القرآن] في مضمار المعارف؟ ها هي ذي الآية الكريمة ـ بين أيديكم ـ وتلك هي كتب العرفاء المشحونة عرفاناً؛ فقارنوا[1]!

مع أنَّ سورة الحديد المباركة بخاصّة آياتها الشريفة الأُولى، تنطوي على معارف تقصر عن نيلها الآمال، إلا أنَّ لهذه الآية الكريمة بنظر الكاتب، خصوصية تفوق الآيات الأخرى. إن بيان أوّلية الحقّ وآخريته، وظاهريته وباطنيته، ليس بالأمر الذي يؤدّيه البيان أو يجرؤ القلم على النهوض به، فإذاً لنضرب عن هذا صفحاً، تاركين إدراكه لقلوب المحبين والأولياء.

[الآية الرابعة]

الآية الشريفة الرابعة: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ فِى سِتَّةِ أَيَّامٍ ثُمَّ ٱسْتَوَىٰ عَلَى ٱلْعَرْشِ ۚ يَعْلَمُ مَا يَلِجُ فِى ٱلْأَرْضِ وَمَا يَخْرُجُ مِنْهَا وَمَا يَنزِلُ مِنَ ٱلسَّمَآءِ وَمَا يَعْرُجُ فِيهَا ۖ وَهُوَ مَعَكُمْ أَيْنَ مَا كُنتُمْ ۚ وَٱللَّهُ بِمَا تَعْمَلُونَ بَصِيرٌ﴾، فهي إشارة إلى خلق السماوات والأرض في ستة أيام، واستوائه على العرش.

قد تحيّرت عقول أرباب العقل في تفسير هذه الآية الكريمة، واتخذ كل إنسان سبيله في تفسيرها تبعاً لمنهجه الخاص في العلم ومسلكه في العرفان. فعلماء الظاهر ذهبوا إلى أن المقصود من الخلق في ستة أيام، إنه لو قدّرت مدّة خلق السماوات والأرض في الزمان لتطابقت مع ستة أيام.

---

(1) مغزى هذه الدعوة إلى المقارنة أن جميع ما ذكره العرفاء من معارف، مستمد من القرآن الكريم، وهو أقل مما يطويه الكتاب العزيز خاصة أمثال هذه الآيات، فلماذا هذا التسقط لكلمات العرفاء، وإثارة الأجواء ضدّهم؟

من جهته ذهب الفيلسوف العظيم صدر المتألهين قدّس سرّه، إلى تطبيق تلك الأيام على أيام الربوبية، الذي يعدّ كل واحد منها بألف سنة [من سنيننا]، وعدّ المدة من زمان نزول آدم إلى زمان بزوغ الشمس المحمدية (ص) التي تصل إلى ستة آلاف سنة، متطابقة مع الأيام الستّة، وجعل ابتداء طلوع شمسه (ص) يوم الجمعة ويوم الجمع الذي هو اليوم السابع وأوّل يوم القيامة، وابتداء استواء الرحمن على العرش. لقد ذكر الشيرازيّ ذلك إجمالاً في «شرح أصول الكافي» وتناوله تفصيلاً في تفسيره[1].

كما ذهب بعض أهل المعرفة إلى أنَّ الأيام الستة، هي عبارة عن مراتب سير نور شمس الوجود في مرائي النُزول والصعود.

أمّا بحسب مسلك العرفاء الذي يذهب إلى أنَّ للوجود مراتب وجود حتّى آخر مرتبة منها، التي هي مرتبة احتجاب شمس الوجود في حجب التعيّنات، وتلك حقيقة ليلة القدر، وأن ابتداء يوم القيامة من أوّل مرتبة رجوع المُلك إلى الملكوت وخرق حجُب التعيّنات إلى آخر مراتب الظهور والرجوع التي هي الظهور التام للقيامة الكبرى؛ بحسب هذا المسلك فإنَّ الأيام الستة التي انتهى فيها خلق السماوات والأرض، مما ينتهي إلى عرش الله وعرش الرحمن، الذي هو منتهى غايات استواء الحق [سبحانه] واستيلاؤه وقهاريته؛ هذه الأيام هي المراتب الصعودية الست في العالَم الكبير. وإنَّ عرش استواء الحق الظاهر بالقهّارية التامّة والمالكية، هو مرتبة المشيئة والفيض الرحماني المقدّس، وظهوره التام بعد رفع التعينات والفراغ من خلق السماوات والأرضين.

وما دامت السماوات والأرض موجودة، فإنَّ خلقها لم يكتمل بعد

(1) ينظر: شرح أصول الكافي، ص249 ـ 250؛ تفسير القرآن الكريم، الشيرازي، ج6، ص160 فما بعد.

عند أهل المعرفة، بمقتضى قوله: ﴿كُلَّ يَوۡمٍ هُوَ فِي شَأۡنٖ﴾[1]، وبحسب عدم التكرّر في التجلّي. وفي الإنسان الكبير والعالَم الأكبر فإن المراتب الستّة واللطيفة السابعة التي هي عرش الرحمن، تعدّ مرتبة القلب الحقيقي. ولولا خشية الإطالة لبيّنت أفضلية هذا الوجه على سائر الوجوه على نحو مستفيض. ومع أن علم الكتاب الإلهي هو عند الحق تعالى والمخصوصين بالخطاب، إلا أننا نتحدّث بحسب الاحتمال وعلى أساس العلائق، بعد تعذّر حمل الآية على ظاهرها.

ثَمَّ في هذا المجال احتمال آخر لا يتعارض مع البيان العرفاني، وهو ينسجم مع علم الهيئة المعاصر الذي أبطل الهيئة البطليموسية. ينطلق هذا الاحتمال من واقع وجود منظومات شمسية كثيرة أخرى غير منظومتنا الشمسية، تنأى عن العدّ والحصر كما جاء ذلك تفصيلاً في كتب علم الأفلاك الحديث، ومن ثَمَّ يكون المراد من السماوات والأرض هذه المنظومة الشمسية ذاتها والمدارات والكواكب التابعة لها، وأنَّ تحديدها بالأيّام الستّة هو بحسب منظومة شمسية أخرى. هذا الاحتمال أقرب إلى الظاهر ـ ظاهر الآية ـ من بقية الاحتمالات، ولا يتصادم مع الاحتمالات العرفانية؛ لأنَّ تلك الاحتمالات [العرفانية] مسوقة بحسب بطن من بطون القرآن.

أمّا قوله في آخر الآية الكريمة: ﴿يَعۡلَمُ مَا يَلِجُ فِي ٱلۡأَرۡضِ﴾ إلى آخره، فهو إشارة إلى علم الحق تعالى بجزئيات مراتب الوجود في سلسلة الغيب والشهود، والنّزول والصعود. كما أشير بقوله: ﴿وَهُوَ مَعَكُمۡ﴾ إلى المعيّة القيّومية للحقّ [سبحانه] وكيفية علم الحق تعالى بالجزئيات الذي يتمّ بطريقة الإحاطة الوجوديّة والسعة القيّومية. أمّا إدراك حقيقة قيّومية الحقّ هذه، فهو أمر لا يتاح إلا لخواص أولياء الله.

---

(1) الرحمن: 29.

[الآية الخامسة]

بالنسبة إلى الآية الخامسة [قوله سبحانه: ﴿لَّهُۥ مُلْكُ ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضِۚ وَإِلَى ٱللَّهِ تُرْجَعُ ٱلْأُمُورُ﴾] فهي إشارة إلى مالكية الحق ورجوع تمام دائرة الوجود إلى الحق. كما هي إشارة إلى أن هذه العملية برمتها مرتبطة باسم «المالك»، تماماً كما هو الحال في قوله في سورة الفاتحة: ﴿مَٰلِكِ يَوْمِ ٱلدِّينِ﴾[1]. أمّا تفسير كل أمر من هذه الأمور وتفصيله، فهو يتطلّب مجالاً آخر.

[الآية السادسة]

أما الآية الشريفة السادسة [قوله سبحانه: ﴿يُولِجُ ٱلَّيْلَ فِى ٱلنَّهَارِ وَيُولِجُ ٱلنَّهَارَ فِى ٱلَّيْلِۚ وَهُوَ عَلِيمٌۢ بِذَاتِ ٱلصُّدُورِ﴾] فهي إشارة إلى اختلاف الليل والنهار، وأن أي نقصان في أحدهما يظهر على شكل زيادة في الآخر وبالعكس. إنَّ في هذا الاختلاف منافع كثيرة يخرج ذكرها عن وظيفتنا.

ثَمَّ للآية الكريمة معنى عرفاني آخر امتنعنا عن ذكره»[2].

2 ـ اللمحات والإشارات القرآنية

ربّما لا نبالغ إذا قلنا أن بين أيدينا مئات اللمحات والإشارات القرآنيّة التي تتحرّك في مدارات متعدّدة، عقيدية وتربوية وأخلاقية واجتماعية وثقافية وحركية وسياسية؛ إذ إنَّ هذا الحقل يفوق في تراث الإمام القرآنيّ الحقل التفسيري بمعناه العلمي الوظيفي.

ما نهدف إليه في هذه الفقرة هو استعراض أكبر عدد ممكن من

(1) الفاتحة: 4.

(2) الأربعون، ص656 ـ 659؛ الترجمة العربية، ص596 ـ 599.

هذه الإشارات واللمحات، موزّعة على موضوعات متعدّدة، نعرض لها كما يلي:

أ: إنما أعظكم بواحدة.. أن تقوموا لله

لا نجانب الحقيقة ونحن نسجّل أنَّ للإمام ولعاً عظيماً بهذه الآية الكريمة: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾[1]، التي تحوّلت إلى ما يشبه البيان الأوّل لحركته الإحيائية، والإطار التأسيس الذي يحوي بذور نهضته وعناصرها الأولى.

يعود تأريخ أوّل وثيقة تؤشّر للعلاقة الحميمة التي تربطه بهذه الآية، إلى ستة عقود من الآن، ثمَّ توالت هذه العلاقة ولم تنقطع حتى أواخر عمر الإمام. فسماحته اتّخذ من هذه الآية منطلقاً للنهضة، وأساساً للعمل الاجتماعي والسياسي العام، وكان ينظر إليها بوصفها تمثّل روح العمل الديني، ومن ثمَّ فهي المنار الذي يُضيء للسالكين والعاملين الطريق.

على مدار ستين عاماً والإمام يستمدّ من هذه الآية بصائر تدفع إلى العمل من أجل الله، ويتزوّد منها بطاقة تغذّ الخطى على دروب الاستقامة والنهضة والصبر على مشاقّهما، حتى وثّقت المصادر المكتوبة خمسة عشر مرّة وقف فيها الإمام مع هذه الآية على مدار هذه السنين[2]، هذا خلا ما كان ذكره شفوياً وفي المجالس الخاصّة، فضاع ولم يوثّق.

يعود تاريخ أقدم وثيقة مكتوبة تحدّث بها الإمام عن الآية، إلى سنة 1363هـ ، حيث اتّجه بخطابه انطلاقاً من الآية، إلى علماء إيران وشعبها،

---

(1) سبأ: 46.

(2) ينظر في توثيق هذه المصادر: فصلية بينات، المزدوج 22 ـ 23، كشاف خاص بالآيات التفسيرية في آثار الإمام، ص375 حيث تمّ ذكر المرّات الخمسة عشرة التي مرّ بها الإمام على الآية موثّقة بمصادرها.

وهو يحدّثهم عن حالة العمل الديني، وأوضاع البلد وما آلت إليه نتيجة ترك القيام لله، وتمركز الجهود حول الذات وأنانيّاتها.

في هذه الوثيقة القرآنيّة التي تحوي بواكير الفكر الجهادي الخمينيّ وأوليات النهضة، برسم النص للمعنيين بالتغيير في إيران، مسارين للحركة:

الأول: مسار الحركة من أجل الله، وما يصحبه من منافع ومعطيات.

الثاني: مسار الحركة من أجل الذات، وما يجرّ إليه من انتكاسات وتبعات.

وإذ لا يسعنا أن نغطّي في هذه النقطة كل الأفكار القرآنيّة التي أثارها النص الخمينيّ خلال بضعة عشر مرّة، فسنكتفي بما احتوته هذه الوثيقة التاريخية التي حرّرها الإمام بتاريخ 11 جمادي الأولى 1363، وقد كتب بخطّه في أعلاها الكلمتين التاليتين: اقرؤوا واعملوا.

يفتتح الإمام الوثيقة بعد البسملة، على النحو التالي: «قال الله تعالى: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾. بيّن الله تعالى في هذا الكلام الشريف الطريق كلّه، بدءاً من منْزل الطبيعة المظلمة وحتّى ذروة مسار الإنسانية وغايته، فانتخب ربّ العالمين من بين المواعظ كلّها أفضلها، ووضعها بكلمة واحدة بين يدي البشر، هذه الكلمة التي تعدّ الطريق الوحيد لإصلاح الدارين.

إنَّ القيام لله هو الذي سما بإبراهيم خليل الرحمن، لبلوغ منْزلة الخلّة، وحرّره من المظاهر المختلفة لعالَم الطبيعة[1]... والقيام لله هو

---

(1) هنا ذكر الإمام بيتاً من الشعر الفارسي، مضمونه: بسرعة الخليل اطرق علم اليقين، ومثل الخليل نادِ لا أحبّ الآفلين. والخليل هو نبي الله إبراهيم (ع).

الذي مكّن موسى الكليم من قهر الفراعنة بعصىً، وجعل عروشهم وتيجانهم تتهاوى في مهبّ الريح؛ والقيام لله هو الذي أوصله إلى ميقات المحبوب، وجرّه إلى مقام الصعق والصحو[1].

القيام من أجل الله هو الذي جعل خاتم النبيين (ص)، ينتصر وحده على كل تقاليد الجاهلية وأعرافها وعاداتها، وطهّر بيت الله من الأصنام، وجعل نداء التوحيد والتقوى يصدح بدلاً منها. والقيام لله هو الذي أوصل تلك الذات [المحمدية] المقدّسة، إلى مقام قاب قوسين أو أدنى»[2].

التبعات الاجتماعية والسياسية

ينتقل الإمام بعد ذلك للحديث عن واقعنا وما نحن فيه، وما صرنا إليه نتيجة ترك القيام لله وإيثار الذات والنُزوع للأنانية، فيكتب بالنصّ: «إنَّ البؤس والظلام الذي يغشانا هو بسبب الأثرة والأنانية وترك القيام من أجل الله، وهو الذي صيّر دنيانا مظلمة وسلّط علينا الآخرين وجعل الدنيا ألباً علينا، وجعل البلدان الإسلامية تروح ضحيّة نفوذ الآخرين وتبعيتهم.

والقيام من أجل المصالح الشخصية هو الذي خنق روح الوحدة والأخوة في الأمّة الإسلامية. والقيام من أجل الذات هو الذي جعل عشرة ملايين شيعي ممزّقين[3]، ليكونوا بعد ذلك لقمة سائغة لحفنة من عبّاد الشهوات من النخبة البيروقراطية.

---

(1) الصعق باصطلاح العرفاء، هو بمعنى فناء العبد السالك. والصحو هو مصطلح عرفاني آخر، جاء هنا بمعنى العودة إلى عالَم الناسوت والملك والمادة، بأمر الربّ الجليل، بعد حالة الصعق والفناء التي مرّ بها.

(2) إشارة لقوله سبحانه: ﴿ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ﴾ (النجم: 8 ـ 9).

(3) هو عدد نفوس إيران يوم ذاك.

والقيام من أجل الشخص هو الذي مكّن لأحد المازندرانيين الجهلة من التسلّط على رقاب الملايين[1]، فراح يهلك حرثهم ويبيد نسلهم إشباعاً لشهواته.

القيام من أجل المنفعة الشخصية هو الذي آل إلى ما انتهت إليه البلاد الآن، حيث يتسلّط حفنة من الصبيان أولاد الشوارع في طول البلاد وعرضها على أموال المسلمين وأرواحهم وأعراضهم[2].

القيام من أجل النفس الأمّارة، هو الذي وضع أزمّة مدارس العلم بيد حفنة من الصبيان السذّح، وحوّل مراكز علم القرآن إلى بؤر للفحشاء.

القيام من أجل الذات هو الذي قدّم وقفيات المدارس والمؤسّسات الدينية مجاناً، لحفنة من العابثين التافهين، ثمَّ لم ينبس أحد ببنت شفه.

القيام من أجل النفس هو الذي خلع حجاب العفّة من على رؤوس النساء المسلمات العفيفات، ولا تزال هذه السنّة جارية في البلاد دون أن يعترض عليها أحد بكلمة.

القيام من أجل المنافع الشخصية هو الذي حوّل الصحف إلى وسيلة لنشر الفساد الأخلاقي، ولا تزال تشيع المخطط ذاته الذي ترشح من ذهن رضا خان البليد عديم الشرف، وتبثّها بين الناس.

القيام من أجل الذات هو الذي وهب الفرصة لبعض هؤلاء النواب

---

(1) المقصود به رضا خان ملك إيران الأسبق مؤسّس حكم الأسرة البهلوية بعد إطاحته بحكم الأسرة القاجارية، حيث ينحدر من إقليم مازندران شمال إيران.

(2) المقصود بهذه الأوضاع ما آل إليه البلد بعد تنحية الحلفاء لرضا خان وتنصيب ولده محمد رضا مكانه.

المزيّفين في المجلس النيابي، ليتحدّثوا بما يشاءون في مناهضة الدين والعلماء، من دون أن يجرؤ أحد على الاعتراض».

في المقطع الثالث من هذه الوثيقة القرآنيّة، ينتقل الإمام لاستنهاض الهمم من أجل القيام لله، عبر تفعيل حركة العلماء وجميع القوى الحيّة والغيورة في المجتمع وحثّها لامتثال مسؤوليتها، فيكتب: «يا علماء الإسلام، أيّها العلماء الربانيون، أيها العلماء الملتزمون، ويا مبلغو الدين، ويا عشّاق الحقّ الشرفاء، ويا أيّها الوطنيّون الشرفاء والغيورون، أقرؤوا موعظة ربّ العالمين واستجيبوا إلى الخيار الإصلاحي الوحيد الذي وضعه، واهجروا منافعكم الشخصية، لكي تنالوا سعادة الدارين، ولتعيشوا كراماً في الدنيا والآخرة: «إنَّ في أيام دهركم نفحات ألا فتعرضوا لها»[1]. إن هذا اليوم المفعم بنسيم إلهي معنوي لهو أفضل يوم من أجل النهضة، وإذا ما فرّطتم بهذه الفرصة وفوّتُموها ولم تنهضوا من أجل الله، وتعيدوا شعائر الدين وتحيوا مناسكه، فستتغلّب عليكم غداً حفنة من التافهين ذوي الشهوات، وتجعل دينكم وكرامتكم لعبة في مهبّ مقاصدها الباطلة.

ما عذركم اليوم أمام ربّ العالمين! لقد رأيتم جميعاً أن كتُب إنسان تبريزي تافه تعبث بدينكم[2]، وهو يسوق كلّ هذه الطعون بالإمام الصادق والإمام المهدي روحي له الفداء، في مركز التشيّع، ثمَّ لا يضرب لكم عرق!

ما هو عذركم أمام محكمة الله؟ وما هذا الضعف والوهن والمسكنة التي ترخي ظلالها عليكم؟

وأنت أيّها السيد المحترم الذي جمعت هذه الصفحات ووضعتها

(1) بحار الأنوار، ج68، ص221؛ كنْز العمّال، ج7، ص769.
(2) يقصد به الكاتب الإيراني أحمد كسروي، الذي ألّف عدداً من الكتب في مناهضة الدين.

بين يدي علماء البلاد وخطبائه، حري بك أن تؤلّف كتاباً، تلمّ به شعثهم وتجمع به فرقتهم على خط المقاصد الإسلامية، ثُمَّ تأخذ عليهم تعهّداً أن ينهضوا قلباً واحداً وإرادة واحدة في البلاد كلّها، فيما لو تعرضت حرمة الدين للانتهاك في أيّ مكان من البلاد. يحسن بكم أن تتعلّموا التديّن من البهائيين على الأقل، فإذا ما تعرض للأذى تابع لهم يعيش في قرية، وكانت له صلة بمراكزهم الحسّاسة، لنهضوا دفاعاً عنه.

أما أنتم فلم تنهضوا من أجل حقّكم المشروع، فنهض الطغاة ممّن لا دين له، وراحت ترتفع هنا وهناك نغمة التهتّك واللادينية، وما أسرع غلبتهم عليكم أنتم المتفرّقون، وعندئذ سيكون حالكم أسوأ ممّا كان عليه في عهد رضا خان ﴿وَمَن يَخْرُجْ مِنْ بَيْتِهِ مُهَاجِرًا إِلَى ٱللَّهِ وَرَسُولِهِ ثُمَّ يُدْرِكْهُ ٱلْمَوْتُ فَقَدْ وَقَعَ أَجْرُهُ عَلَى ٱللَّهِ﴾[1]. 11/ شهر جمادي الأولى/ 1363، سيّد روح الله الخمينيّ»[2].

ب: علّمه البيان

بمناسبة هذه الآية من سورة الرحمٰن، يتحدّث الإمام عن دور الكلام ونعمة البيان، بقوله: «التكلّم منشأ كمالات كثيرة، إذ بدونه يُغلق باب المعارف. وقد مدح الله تعالى هذه الخصلة في القرآن الكريم مدحاً كبيراً، وهو يقول في سورة الرحمٰن: ﴿ٱلرَّحْمَٰنُ ... خَلَقَ ٱلْإِنسَٰنَ عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[3]، فتعليم البيان الذي يعدّ مقدّماً على جميع النعم، جاء في هذه الآية على نحو الامتنان على النوع الإنساني»[4].

طبيعي يتحدّث الإمام في مواضع متعدّدة عن منافع الصمت، لكن

(1) النساء: 100.
(2) صحيفة الإمام، ج1، ص21 ـ 23.
(3) الرحمن: 1، 3 ـ 4.
(4) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص386.

حيث لا تكون في الكلام منفعة أو يترتّب عليه ضرراً، أمّا والكلام ضرورة فلا معنى للصمت، لذا ترى سماحته يحمل على نوع خاص من ثقافة الصمت، عمّت بعض الأوساط الدينية نتيجة إيحاءات خاطئة، ويقول: «انظروا إلى الحوزات العلمية فستورن تبعات هذه الدعايات والإيحاءات الاستعمارية، وستلحظون أفراد تافهين وبطّالين كسالى لا همَّ لهم، يكتفون بالدعاء والتحدّث بالمسائل الشرعية، دون أي شيء آخر.

كما ستصطدمون أيضاً بأفكار وعادات هي خلفيات هذه الثقافة وإيحاءاتها، من قبيل أنَّ الكلام يتنافى ومقام العالِم، ولا يليق بالمجتهد أن يُحسن الكلام، وإذا كان يحسنه فلا ينبغي له أن يتحدّث، وإنّما يكتفي بالقول: لا إله إلا الله، على أن يبادر أحياناً بكلام يسير!

هذه سيرة خاطئة، وهي على خلاف سنّة رسول الله. لقد امتدح الله التكلّم وأثني على القلم والبيان والكتابة، فقال في سورة الرحمٰن: ﴿عَلَّمَهُ ٱلْبَيَانَ﴾[1]، حيث عدّ تعليم ـ الإنسان ـ البيان منّه عليه ونعمة كبيرة. البيان مطلوب لنشر أحكام الله وتعاليم الإسلام وعقائده، وبالبيان والنطق نستطيع أن نعلّم الدين للناس، ونكون مصداقاً ل ـ «يعلمونها الناس».

من جهته كان رسول الله (ص) وأمير المؤمنين (ع)، أمراء البيان، يتكلّمون ويلقون الخطب»[2].

ح: لنهدينّهم سبلنا

«يقول شيخنا الأستاذ دام ظلّه، أنَّ الميزان الذي يميّز الرياضة الباطلة عن الرياضة الشرعية الصحيحة، هو قَدَم النفس وقَدَم الحق. فإذا

---

(1) الرحمن: 4.

(2) ولايت فقيه (ولاية الفقيه)، ص131.

تحرّك السالك بقدَم النفس، وكانت رياضته من أجل ظهور قوى النفس وقدرتها وسلطتها، فالرياضة باطلة، وسيجرّ ذلك السلوك إلى سوء العاقبة.

أمّا إذا كانت رياضته حق وشرعية، فسيأخذ الحق تعالى بيده بنص الآية الشريفة: ﴿وَٱلَّذِينَ جَٰهَدُواْ فِينَا لَنَهۡدِيَنَّهُمۡ سُبُلَنَاۚ﴾[1]»[2].

د: وهم لا يُفتنون!

يتحوّل الادّعاء إلى واقع بعد أن يمرّ صاحبه بالامتحان ويخرج منه ناجحاً، والابتلاء سنّة في العمل الاجتماعي منذ فجر البشرية. عن هذه الظاهرة يتحدّث الإمام بقوله: «الإنسان في معرض الامتحان: ﴿أَحَسِبَ ٱلنَّاسُ أَن يُتۡرَكُوٓاْ أَن يَقُولُوٓاْ ءَامَنَّا وَهُمۡ لَا يُفۡتَنُونَ﴾[3]. أيكفي أن تقولوا نحن أحرار، ثمَّ يتركونكم هكذا؟ تُغرون باستلام السلطة حتّى يعرف مقدار صدقكم، وإلا لاتتركون بمحض الادّعاء وزعمكم أنّكم تخدمون الناس وتعملون من أجل البلد. لابدَّ من ابتلائكم وامتحانكم، بل أنتم الآن في الامتحان.

إنَّ الجميع في معرض الامتحان بدءاً مني أنا الطلبة إلى جميع أفراد هذا البلد، والإنسانية جمعاء، وكافّة الأنبياء والأولياء، فلا يُترك الإنسان بمحض الكلام والادّعاء. يقول: ﴿وَلَقَدۡ فَتَنَّا ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِهِمۡۖ فَلَيَعۡلَمَنَّ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ صَدَقُواْ وَلَيَعۡلَمَنَّ ٱلۡكَٰذِبِينَ﴾[4]. ينبغي لجميع الناس في هذا البلد، سواء أكانوا قادة يمسكون بأزمّة الأمور، أو يعملون في السوق أو في

---

(1) العنكبوت: 69.

(2) الأربعون، ص45.

(3) العنكبوت: 2.

(4) العنكبوت: 3.

الفلاحة أو المصانع، أو ينتمون إلى المجاميع المفسدة؛ عليهم جميعاً أن يعرفوا بأنهم بين يدي الله وفي معرض الفتنة والابتلاء.

إنه لمن السهل على الإنسان أن يسجّل لنفسه الادّعاءات بالكلام، لكنّه يخضع للبلاء والاختبار في المعنى نفسه الذي يدّعيه. فالإنسان الذي يدّعي بأنّه محبّ للإنسان يخضع للاختبار في سنخ هذا المعنى نفسه، ومَن يزعم أنّه مدافع عن حقوق الإنسان يُبتلى بالاختبار بهذا المعنى، فإذا ما استوى وضع الإنسان بين حاله قبل تبوّء منصب ما وبعده، وكان دوره واحداً لم يختلف، ولم تؤثّر عليه الرئاسة، فهذا من شيعة علي بن أبي طالب ومن أتباعه، وإنسان مثل هذا هو الذي يكون قد خرج ناجحاً من الامتحان»[1].

هـ : فسجدوا إلا إبليس

ينطلق الإمام من هذه الآية في معالجة ما يثار من استفهامات حول مشروعية زيارة الأنبياء والأوصياء والأولياء الصالحين، فيكتب: «يعدّ السجود أسمى مظاهر التواضع وأرفع مراسم الخضوع، والسجود بنظرنا لا يجوز لأحد غير الله تبعاً لما ورد من نهي عنه في الشريعة الإسلامية. بيد أن هذا السجود الذي يتمتّع بهذه المكانة الرفيعة ويفوق ما سواه من مظاهر التكريم، إذا لم يأت بعنوان العبادة فلا يعدّ شركاً، بل يعدّ السجود للغير واجباً أحياناً إذا كان امتثالاً لأمر الله وطاعة له.

في القرآن الكريم طالما كرَّرت الآيات سجود الملائكة لآدم، نذكر من ذلك قوله: ﴿وَإِذْ قُلْنَا لِلْمَلَٰٓئِكَةِ ٱسْجُدُوا۟ لِءَادَمَ فَسَجَدُوٓا۟ إِلَّآ إِبْلِيسَ أَبَىٰ وَٱسْتَكْبَرَ وَكَانَ مِنَ ٱلْكَٰفِرِينَ﴾[2]. على هذا فإنَّ أولئك الذين يعترضون بأن التواضع لغير الله شرك، ينبغي أن يكونوا في هذه القضية إلى صفّ

---

(1) صحيفة النور، ج13، ص237.

(2) البقرة: 34.

إبليس، ويعدّوا الملائكة جميعاً كفّاراً ومشركين، ما خلا إبليس. كما يقضي منطقهم أن يخطّئوا أمر الله ويؤاخذوه بسبب دعوته الملائكة إلى الشرك وذمّة إبليس الموحّد التقي؟!

ربّما قيل ـ في الجواب ـ أنَّ سجود الملائكة لآدم كان بأمر الله ومن ثمَّ فهو ليس شرك، أما ما تبدونه أنتم من احترام وتقدير [في المزارات] ليس بأمر الله، وهو بالتالي شرك.

جواب هذا الكلام، هو:

أولاً: إذا كان سجود الملائكة بمعنى العبودية لآدم، فإنَّ ذلك شرك حتى لو أمر الله به، ومن المحال أن يصدر ذلك عن الله، لأنّه سيكون دعوة إلى الشرك، وهو مخالف للعقل. أمّا إذا لم يكن عبادة، فهو ليس بشرك حتى لو لم يأمر به الله.

ثانياً: ثمَّ إن إبداء الاحترام والتقدير للعلماء والأجلاء لا يحتاج إلى أمر، بل العقل نفسه الذي يعدّ دليل الإنسان، يسوق إلى مثل هذه الأمور ويرشد إليها. على هذا لم ينتظر أيّ من عقلاء الدنيا المتدينين صدور أمر الله، لممارسة مظاهر الاحترام والتقدير المألوفة.

أجل، إذا نهى الله عن صيغة معينة من صيغ الاحترام والتبجيل، فتجب الطاعة حتّى لو لم يكن ذلك شركاً، كما هو الحال فيما نذهب إليه من عدم جواز السجود لغير الله، بحيث إذا ما سجد أحدهم لإنسان جليل بعنوان التعظيم، فإننا نعدّه مذنباً خارجاً عن طاعة الله، وإن كنا لا نعدّه مشركاً وكافراً.

ثالثاً: إنَّ ما نقوم به من احترام الأنبياء والأئمّة والمؤمنين الذين هم المثل الأعلى للإيمان والكمال الإنساني، وما نبرزه من تقدير لهم إنّما هو بأمر الله، كما تشير إليه الآية (59) من سورة المائدة: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ مَن يَرْتَدَّ مِنكُمْ عَن دِينِهِۦ فَسَوْفَ يَأْتِى ٱللَّهُ بِقَوْمٍ يُحِبُّهُمْ وَيُحِبُّونَهُۥٓ أَذِلَّةٍ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ

﴿أَعِزَّةٍ عَلَى ٱلْكَٰفِرِينَ﴾ فالذلّة التي هي منتهى مراتب التواضع، هي من خصال أناس يحبّهم الله ويحبّونه»[1].

و: قولاً ليناً

تبرز واحدة من أمراض الممارسة الاجتماعية داخل الوسط الديني بالميل إلى العنف في التعامل والشعور بنوع من الاستعلاء على الآخرين، خاصّة إذا صدر من الآخر ذنب أو خطأ.

ينبّه الإمام إلى الممارسة العنفيّة هذه مرّات، ويسعى إلى علاجها بسبل متعدّدة، منها استحضار الأسوات القرآنيّة. ففي بضعة آيات من سورة القصص وطه، يقف عند المحطّات التي مرّ بها موسى الكليم (ع)، وما جرى عليه في مصر ومدين ثمَّ في مصر ثانية وكيف اختاره الله واصطفاه وصنعه على عينه وفتنه فتوناً، ليقرأ مغزى ذلك في بعده الاجتماعي بتأهيل الكليم في ممارسة دور الهداية من منطلق الرحمة حتى مع أشدّ خلق الله سوءاً وأكثرهم طغياناً. يتساءل سماحته: «ما هو الدور الذي كان الله تعالى يعدّ له موسى، عبر كل هذه الابتلاءات وضروب التربية المعنوية؟ كان ذلك، من أجل دعوة وهداية وإرشاد عبد طاغ متمرّد واحد ومن أجل إنقاذه، مع أنّه يدّق على وتر: ﴿أَنَا۠ رَبُّكُمُ ٱلْأَعْلَىٰ﴾[2]، وبرغم كل هذا الفساد الذي أظهره في الأرض.

لقد كان من الممكن أن يحرق الله تعالى فرعون بصاعقة غضب، بيد أنَّ رحمته الرحيمية له أبت إلا أن يبعث له رسولَين، وفي الوقت ذاته يوصيهما بقوله: ﴿فَقُولَا لَهُۥ قَوْلًا لَّيِّنًا لَّعَلَّهُۥ يَتَذَكَّرُ أَوْ يَخْشَىٰ﴾[3].

هذا أمر بالأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، وهذه هي كيفية

---

(1) كشف الأسرار، 24 ـ 25.

(2) النازعات: 24.

(3) طه: 44.

إرشاد مثل فرعون الطاغية. الآن، وأنت تريد أن تأمر بالمعروف وتنهى عن المنكر، وأن ترشد خلق الله، تذكّر هذه الآيات الشريفة وتعلّم منها، وهي التي نزلت من أجل التذكر والعظة والتعلّم. عاشر عباد الله بقلب مفعم بالمحبة فيّاض بالعاطفة، واطلب لهم الخير من صميم قلبك، حتّى إذا ما عرفت من قلبك الرحمانية والرحيمية، بادر إلى النهي والإرشاد، لكي يلين شعاع عاطفة قلبك القلوب القاسية، ولكي تخفّف وطأة قسوتها بالموعظة المعجونة بلهيب الحب ونار العاطفة»[1].

ز: يغفر لي خطيئتي

«يمكن أن يكون ثَمَّ فرقاً آخر بين الرجاء والطمع، يتمثّل في أنَّ المراد من الطمع الأمل بمغفرة المعاصي أو غفران مطلق النقائص، كما يحكي الله تعالى قول خليل الرحمن: ﴿وَٱلَّذِىٓ أَطۡمَعُ أَن يَغۡفِرَ لِي خَطِيٓـَٔتِي يَوۡمَ ٱلدِّينِ﴾[2]، في حين يكون الرجاء الأمل بثواب الله وترقّب رحمته الواسعة، كما يمكن أن يكون المراد هو العكس... وعلى كلّ حال، فإنَّ الرجاء والطمع بالذات المقدّسة والانقطاع عن الخلق والاتّصال بالحق، هو من لوازم الفطرة المخمورة وموضع ثناء ذات الحق المقدّسة والمعصومين (ع)»[3].

---

(1) آداب الصلاة، ص239. يقدّم الإمام هذه الوصية في إطار فقهي عند حديثه عن مراتب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، فيسجّل: «ينبغي أن يكون الآمر بالمعروف والناهي عن المنكر في أمره ونهيه ومراتب إنكاره كالطبيب المعالج المشفق، والأب الشفيق المراعي مصلحة المرتكب، وأن يكون إنكاره لطفاً ورحمة عليه خاصّة وعلى الأمّة عامّة... وأن لا يرى نفسه منزّهة، ولا لها علواً أو رفعة على المرتكب، فربما كان للمرتكب ولو للكبائر صفات نفسانية مرضية لله تعالى أحبّه تعالى لها وإن أبغض عمله، وربما كان الآمر والناهي بعكس ذلك وأن خفي على نفسه». تحرير الوسيلة، ج1، كتاب الأمر بالمعروف والنهي عن المنكر، القول في مراتبها، مسألة 14، ص414.

(2) الشعراء: 82.

(3) شرح حديث جنود العقل والجهل، ص195.

ح: نزل به روح الأمين

«قضية إيحاء الوحي وإنزال الكتب إلى الأنبياء والمرسلين (ع)، من العلوم العالية الربانية التي قلّ ما يتّفق لبشر أن يكشف مغزاها، كتكلّمه تعالى مع موسى (ع)، ولقد أشار إلى بعض أسرارها قوله تعالى: ﴿نَزَلَ بِهِ ٱلرُّوحُ ٱلْأَمِينُ عَلَىٰ قَلْبِكَ لِتَكُونَ مِنَ ٱلْمُنذِرِينَ﴾[1]، وقوله تعالى: ﴿إِنْ هُوَ إِلَّا وَحْيٌ يُوحَىٰ عَلَّمَهُۥ شَدِيدُ ٱلْقُوَىٰ ذُو مِرَّةٍ فَٱسْتَوَىٰ وَهُوَ بِٱلْأُفُقِ ٱلْأَعْلَىٰ ثُمَّ دَنَا فَتَدَلَّىٰ فَكَانَ قَابَ قَوْسَيْنِ أَوْ أَدْنَىٰ فَأَوْحَىٰٓ إِلَىٰ عَبْدِهِۦ مَآ أَوْحَىٰ مَا كَذَبَ ٱلْفُؤَادُ مَا رَأَىٰٓ﴾[2] إلى آخر.

فأشار إلى كيفية الوحي ونزول الكتاب بوجه موافق للبرهان غير منافٍ لتنْزيهه تعالى عن شوب التغيّر ووصمة الحدوث. ولعمري أن الأسرار المودعة في هذا الكلام الإلهي المشير إلى كيفية الوحي ودنوّ روحانية رسول الله (ص)، إلى مقام التدلّي والمقام المعبّر عنه بـ ﴿قَابَ قَوْسَيْنِ﴾ وما يشار إليه بقوله ﴿أَوْ أَدْنَىٰ﴾، ثمَّ تحقّق الوحي، ممّا لم يصل إليه فكر البشر إلا الأوحدي الراسخ في العلم، بقوّة البرهان المشفوع إلى الرياضات ونور الإيمان»[3].

ط: وجهاد في سبيله

«نقرأ في هذا الكتاب الخالد: ﴿قُلْ إِن كَانَ ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ وَإِخْوَٰنُكُمْ وَأَزْوَٰجُكُمْ وَعَشِيرَتُكُمْ وَأَمْوَٰلٌ ٱقْتَرَفْتُمُوهَا وَتِجَٰرَةٌ تَخْشَوْنَ كَسَادَهَا وَمَسَٰكِنُ تَرْضَوْنَهَآ أَحَبَّ إِلَيْكُم مِّنَ ٱللَّهِ وَرَسُولِهِۦ وَجِهَادٍ فِى سَبِيلِهِۦ فَتَرَبَّصُوا۟ حَتَّىٰ يَأْتِىَ ٱللَّهُ بِأَمْرِهِۦ ۗ وَٱللَّهُ لَا يَهْدِى ٱلْقَوْمَ ٱلْفَٰسِقِينَ﴾[4]. الآية خطاب إلى

(1) الشعراء: 193 ـ 194.
(2) النجم: 4 ـ 11.
(3) الطلب والإرادة، الإمام الخمينيّ، ص23 ـ 25، والنص باللغة العربية.
(4) التوبة: 24.

النفعيين وذوي النَزعات الاستسلامية الذي يبدون أسفهم لاستشهاد الشباب وذهاب الأموال والأنفس ونزول ضروب الخسائر الأخرى.

ما يلفت النظر أنَّ الجهاد في سبيل الله جاء في طليعة الأحكام كلّها بعد حبّ الله تعالى ورسوله الأكرم (ص)، وقد نبّهت الآية إلى أنَّ الجهاد إنما صار في طليعة الأحكام جميعاً لأنّه حافِظ للمبادئ والأصول، كما نبّهت إلى العواقب الوخيمة المترتّبة على القعود عن الجهاد، من الذلّة والأسر وزوال القيم الإسلامية والإنسانية، والسقوط فيما كان القاعدون يخشونه، من قتلٍ عام للصغير والكبير، وأسر الأزواج والعشيرة.

بديهي أن كل هذه العواقب الوخيمة هي من تبعات ترك الجهاد خاصّة الجهاد الدفاعي، هذا الجهاد الذي نحن مبتلون به في الوقت الحاضر. وهذا ممّا تشير إليه الآية الكريمة: ﴿فَلْيَحْذَرِ ٱلَّذِينَ يُخَالِفُونَ عَنْ أَمْرِهِۦٓ أَن تُصِيبَهُمْ فِتْنَةٌ أَوْ يُصِيبَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ﴾[1]؛ ترى أيّة فتنة وبلية هي أضخم ممّا يفعله أعداء الإسلام، خاصّة في هذا العصر وهم يكيدون لاستئصال أساس الإسلام، وبسط نفوذ الأنظمة التابعة كالنظام الملكي [البائد في إيران] وإعادة سلطة المستشارين الأجانب الناهبين، والإغارة على حرث الأمّة وإبادة نسلها؟! وأي فتنة أعظم من أن ينْزل بإيران وشعبها ما نزل بالعراق وشعبه المظلوم خلال السنوات الأخيرة»[2].

ي: قاتلوا المشركين

«هذه [سيرة] نبي الإسلام بين يدي الجميع، تأمّلوها وانظروا هل جاء الإسلام لتخدير الناس، ودفعهم صوب رقدة الغفلة؟ أم أنَّ القرآن

(1) النور: 63.

(2) صحيفة النور، ج20، ص109.

عبارة عن كتاب حماسي ثوري جهادي في مقابل المشركين؛ المشركون ذوو الشوكة؟ عندما يسجّل القرآن: ﴿وَقَـٰتِلُوا۟ ٱلْمُشْرِكِينَ كَآفَّةً﴾[1]؛ فقد كان المشركون يمثّلون القوى العظمى وقتئذ، وكانت القوى والقدرات والإمكانات متمركزة بأجمعها بأيدي مشركي قريش»[2].

ك: إلا وهم كسالى!

«ينبغي تعاطي العبادة بنشاط وبهجة، بحيث يتمّ التحرّز تماماً من كل ضروب التكلّف والتعسّف والكسل، لكي تتحقّق حالة محبّة ذكر الحق وعشقه وتتحقّق العبودية، وتحصل حالة الأنس والتمكّن.

إن الأنس بالحق [سبحانه] وذكره هو من أعظم المهام التي يعنى بها أهل المعرفة عناية شديدة، ويتنافس فيها أصحاب السير والسلوك. وكما يؤمن الأطباء بأنَّ تناول الطعام مصحوباً بالبهجة والسرور يساعد على هضمه أسرع، فكذلك يقتضي الطب الروحي المعنوي، بحيث إذا ما تزوّد الإنسان بالأطعمة الروحية من خلال البهجة والاشتياق وبعيداً عن الكسل والتكلّف، فإنَّ أثارها ستبرز في القلب عاجلاً، ويتطهّر بها باطن القلب أسرع. هذا الأدب ممّا أشار إليه الكتاب الإلهي الكريم والصحيفة الربوبية القويمة، في معرض تكذيب الكفار والمنافقين، بقوله: ﴿وَلَا يَأْتُونَ ٱلصَّلَوٰةَ إِلَّا وَهُمْ كُسَالَىٰ وَلَا يُنفِقُونَ إِلَّا وَهُمْ كَـٰرِهُونَ﴾[3]، كما جاء في الحديث تفسير الآية الكريمة: ﴿لَا تَقْرَبُوا۟ ٱلصَّلَوٰةَ وَأَنتُمْ سُكَـٰرَىٰ﴾[4] بالكسل»[5].

---

(1) التوبة: 36.

(2) صحيفة النور: ج7، ص204.

(3) التوبة: 54.

(4) النساء: 43.

(5) آداب الصلاة، ص24.

ل: ماءً طهوراً

«إذا أردت الطهارة والوضوء، فتقدّم إلى الماء تقدّمك إلى رحمة الله، فإنَّ الله تعالى قد جعل الماء مفتاح قربته ومناجاته ودليلاً إلى بساط رحمته. وكما أنَّ رحمة الله تطهّر ذنوب العباد، كذلك النجاسات الظاهرة يطهّرها الماء لا غير. قال الله تعالى: ﴿وَهُوَ ٱلَّذِيٓ أَرۡسَلَ ٱلرِّيَٰحَ بُشۡرَۢا بَيۡنَ يَدَيۡ رَحۡمَتِهِۦۚ وَأَنزَلۡنَا مِنَ ٱلسَّمَآءِ مَآءٗ طَهُورٗا﴾[1]، وقال الله تعالى: ﴿وَجَعَلۡنَا مِنَ ٱلۡمَآءِ كُلَّ شَيۡءٍ حَيٍّۚ﴾[2].

من النكات الكامنة وراء تشبيه الماء في هذا الحديث بل تأويله برحمة الحقّ[3]، أن الماء يعدّ من المظاهر العظمى لرحمة الحق، الذي أنزله عالَم الطبيعة وجعله سبب حياة الموجودات. بل أنَّ أهل المعرفة يعبّرون بـ«الماء» عن الرحمة الإلهية الواسعة النازلة عن السماء الرفيعة الدرجات لحضرة الأسماء والصفات، فأحيى بها أراضي تعيّنات الأعيان.

وما دامت الرحمة الإلهية الواسعة تتجلّى في الماء المُلكي الظاهري أكثر من بقيّة الموجودات الدنيوية، فقد جعله الله لتطهير القذارات الصورية، ومفتاح باب قربه ومناجاته ودليلاً إلى بساط خدمته، الذي هو باب أبواب الرحمات الباطنية. بل إنَّ ماء رحمة الحق إذا نزل في كل نشأة من نشآت الوجود وظهر في كلّ مشهد من مشاهد الغيب والشهود، فإنه يطهّر ذنوب عباد الله بما يوافق تلك النشأة ويناسب ذلك العالَم.

فإذاً، بماء الرحمة النازلة من سماء الأحدية تطهُر ذنوب غيبة

---

(1) الفرقان: 48.

(2) الأنبياء: 30.

(3) يقصد به الحديث المروي عن الإمام الصادق (ع)، الذي يفتتحه بالقول: «إذا أردت الطهارة والوضوء فتقدّم إلى الماء تقدّمك إلى رحمة الله».

تعيّنات الأعيان، وبماء الرحمة الواسعة من سماء الواحدية تطهُر ذنوب عدميّة الماهيات الخارجية»[1].

م: إلا إيّاه

«يعتقد بعضهم أن القضاء في قوله: ﴿وَقَضَىٰ رَبُّكَ أَلَّا تَعْبُدُوٓا۟ إِلَّآ إِيَّاهُ﴾[2] هو قضاء تكويني، بمعنى أنَّ الله قضى أن لا يُعبد إلا هو. على هذا، فإنَّ كل من يخيّل له أنّه يسجد للصنم، أو يتّجه بالمديح إلى إنسان ما، أو أنه يمدح الشمس فإنَّه واهم؛ جميع المدائح له [سبحانه]، الإنسان في كل هذه المظاهر يمدح الله ويثني عليه من دون أن يفهم [وذلك جرياً على نظرية تعشّق الإنسان للمطلق وشوقه فطرياً إليه]. وبلاء الإنسان والمشاق التي يواجهها في ذلك العالم [الآخرة] إنما هي بسبب عدم الفهم هذا، وبسبب هذا الستار الذي يحول بين الإنسان والحقائق»[3].

ن: وأضلّ سبيلا

«أسفاً، إنَّ إيماننا ناقص، والأفكار العقليّة البرهانية لم تخرج من دائرة العقل والإدراك لتنفذ إلى منطقة القلب. ليس الإيمان بالقول والسماع والمطالعة والبحث والنقاش، بل يتطلّب خلوص النيّة.

إن مَن يبحث عن الله يجده، ومن يطلب المعارف يبحث عنها: ﴿وَمَن كَانَ فِى هَـٰذِهِۦٓ أَعْمَىٰ فَهُوَ فِى ٱلْـَٔاخِرَةِ أَعْمَىٰ وَأَضَلُّ سَبِيلًا﴾[4]، ﴿وَمَن لَّمْ يَجْعَلِ ٱللَّهُ لَهُۥ نُورًا فَمَا لَهُۥ مِن نُّورٍ﴾[5]»[6].

---

(1) آداب الصلاة، ص62 ـ 63.
(2) الإسراء: 23.
(3) صحفية النور، ج18، ص23.
(4) الإسراء: 72.
(5) النور: 40.
(6) الأربعون، ص113.

س: فاستقم كما أمرت

«جاء في الآية الكريمة من سورة هود: ﴿فَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾[1] وفي الحديث عن رسول الله (ص)، قوله: «شيبتني سورة هود لمكان هذه الآية».

لقد ذكر العارف الكامل الشيخ شاه آبادي [أستاذه] روحي فداه، أنَّ هذا الأمر جاء في آية مباركة أخرى من سورة الشورى أيضاً ولكن من دون ﴿وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾ [قوله سبحانه: ﴿وَٱسْتَقِمْ كَمَآ أُمِرْتَ﴾[2]]، إلا أنَّ جهة اختصاص النبي بذكر آية سورة هود دون آية الشورى، إنما يعود إلى أن الله تعالى طلب من النبي الكريم استقامة الأمة أيضاً [قوله سبحانه: ﴿وَمَن تَابَ مَعَكَ﴾]، فكان يخشى أن لا يتحقّق ذلك الطلب، وإلا فإنه بذاته كان أشد ما يكون استقامة، بل كان ـ (ص) ـ مظهر اسم الحكيم (العدل»)[3].

يبقى من الأمانة أن نسجّل أنَّ للإمام علاقة وثيقة بهذه الآية، على غرار ما رأيناه في قوله سبحانه: ﴿قُلْ إِنَّمَآ أَعِظُكُم بِوَٰحِدَةٍ أَن تَقُومُواْ لِلَّهِ مَثْنَىٰ وَفُرَٰدَىٰ﴾[4]، إذ أحصيت من نصوصه أكثر من خمسة عشر موضعاً تحدّث فيها عن هذه الآية الكريمة[5]، مركّزاً بالذات على استقامة الأمة. وكم هو نافع أن تتقصّى دراسة مستقلّة أمثال هذه الآيات في التراث القرآنيّ الخمينيّ، وتقدّم بها دراسة هي أحوج ما تكون إليها الأمّة في حاضرها.

---

(1) هود: 112.

(2) الشورى: 15.

(3) الأربعون، 172.

(4) سبأ: 46.

(5) ينظر في هذه المواضع وتوثيقها: فصلية بيّنات، العدد 13، ربيع 1997، ص8 ـ 14.

ع: حتى يغيّروا ما بأنفسهم

تُليت الآية (11) من سورة الرعد بمحضر الإمام، فخاطب من تلاها والجمع الذي معه، بقوله: «الآية التي تلوتها: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾[1]، يطوي فيها لفظ «ما» حقيقة معيّنة وأمر. تشير هذه الحقيقة أو الواقعية إلى أنَّ التغييرات إذا حصلت في شعب أو قوم، فستتحوّل إلى منشإ لتغييرات تكوينية [حقيقية]، تغييرات عالمية وأخرى محلية وإقليمية.

وأما الأمر، فهو أنَّ التغييرات التي تتمّ في أنفسكم [قوله سبحانه: ﴿يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾] لابدَّ وأن تتبعها تغييرات تأتي بنفعكم ولمصلحتكم. لقد لاحظتم أن التقدّم الذي أحرزه شعب إيران، كان رهن ذلك التغيير والتحوّل الذي حصل في النفوس... وقد كان هذا التحوّل روحياً.

لقد لمستهم هذا التحول: «ما بأنفسكم» في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ لَا يُغَيِّرُ مَا بِقَوْمٍ حَتَّىٰ يُغَيِّرُوا۟ مَا بِأَنفُسِهِمْ﴾، فعند ما تبدّل ما بأنفسنا، وتحوّلت حالة القبول والإذعان، إلى حالة رفض، وصرنا إلى حالة بحيث لا نريد أن نخضع فيها لهذا الظلم؛ عندما تمّ هذا التحوّل جاء تأييد الله تبارك وتعالى.

لقد طردتم الظالِم، فاحفظوا هذه الحالة، وحذارى من تضييع هذا التغيير الذي نشأ بسبب التوفيق الإلهي، وصارت فيه نفوسكم تعدّ الشهادة فوزاً، والذلّة والتبعية عاراً. فمادامت هذه الحالة باقية، فالله حافظها. أما إذا عاد محتوى «ما بأنفسنا» إلى ما كان عليه سابقاً لا سمح الله، فسنرجع إلى الحال الذي كنا عليه.

---

(1) الرعد: 11.

إنها سنّة إلهية هذه التي تقضي بصيرورة الأفعال وعملها من خلال نظام السببية الإلهي، وعبر الأسباب والمسبّبات التي أوجدها الله تبارك وتعالى»[1].

(1) صحيفة النور، ج9، ص206 ـ 207.

القسم الرابع

يوميّاتٌ وخواطر قرآنيّة

يمكن وصف هذا القسم بأنّه عبارة عن أوراق نطل من خلالها على المفكرة الخاصّة للإمام الخمينيّ، فيما تحكيه من يوميّات وخواطر عن العلاقة الشخصية للإمام بالقرآن. والذي يبعث على الأسف هو قلّة المادّة على هذا الصعيد، فبرغم عمليات التقصّي الواسعة والتنقيب الكبير التي أمضيت فيها وقتاً مديداً مع مؤلّفات الإمام وما كُتِب عنه من مذكّرات، جاءت الحصيلة يسيرة، لكنّها نافذة في دلالاتها، نافعة في عبرها ودروسها إن شاء الله.

الإحياء القرآنيّ الشامل

لكي تأتي مادّة هذا القسم متوازنة بين اليوميات الشخصية والهمّ القرآنيّ العام في حياة الإمام، رأيت من المفيد التمهيد لها ببضعة إشارات دالة على الطموح الإحيائي القرآنيّ الشامل الذي يعيشه، وهو يتمنّى أن تشهد الأمّة بل البشرية أجمع، حضور القرآن في ربوعها، وأن تروي ظمأ نفوسها بينابيعه المعرفية الصافية الثرّة.

في نداء من نداءاته الدالّة يهيب الإمام بكلّ إنسان من أبناء المسلمين أن يتّصل بالقرآن ويوثّق علاقته به، وهو يمثّل لذلك بقطرات الماء التي ينبغي لها أن تتواصل مع المجرى العميق، إذا ما رامت الحفاظ

على وجودها، وإلا فهو الاضمحلال والفناء. يقول: «أيّتها القطرات اتّصلي بالبحر لكي تحفظي وجودك، وإلا فمصيرك إلى الاضمحلال والزوال. أيّتها الأفكار القصيرة استيقظي، واتّصلي بهذا البحر، بحر الألوهية، وبحر النبوة وبحر القرآن»[1]. كما يسجّل في نص آخر بأنَّ شرط العودة إلى الذات وقطع دابر التبعيات والتحرّر منها، يتمثّل بالعودة إلى القرآن، والاندماج به: «أيّتها القطرات المنفصلة عن محيط القرآن والإسلام، عودي إلى ذاتك، واتّصلي بهذا البحر الإلهي العظيم، واستنيري بهذا النور المطلق، لكي تُدرأ عنك أطماع الناهبين، وتقطع أياديهم الطامعة، وتتبوّئي حياة كريمة وتبلغي القيم الإنسانية»[2].

مشكلات المسلمين كثيرة، والعالَم الإسلامي يُعاني من الداخل والخارج، والأوضاع مكفهرّة تدفع متغيّراتها خطوط الأمل وتباشير النور إلى الوراء، لتتقدّم بدلاً منها حالات الإحباط والشعور باليأس؛ في أوضاع كهذه يرى الإمام أنَّ هذه المشكلات على كثرتها وتداخلها، تفرز في الواجهة مشكلة أكبر عنوانها هجر القرآن: «مشكلات المسلمين كثيرة، بيد أنَّ مشكلتهم العظمى هي أنّهم دفعوا القرآن الكريم جانباً واتخذوه مهجوراً، وانضووا تحت لواء الآخرين»[3].

القرآن كتاب نور ومنطلق للهداية، بيد أنَّ تكالب تحالف السلاطين والأمراء والحكّام يعاضدهم علماء السوء، ضدّ هذا الكتاب، أدّى إلى انقلاب دوره بحيث غدا في نطاق هذا التحالف أداة لتسويغ الظلم والجور والفساد، وخرج عن دائرة الهداية والحياة، وهذا هو الهجران الأكبر. وإذا ما كان ثَمَّ دور تركوه لهذا الكتاب الإلهي، فيتمثّل فقط

---

(1) صحيفة النور، ج9، ص118.

(2) صحيفة النور، ج17، ص30.

(3) صحيفة النور، ج13، ص123 حيث كان الإمام يتحدّث إلى سفراء البلدان الإسلامية المعتمدين في طهران.

بالتبرّك به والعناية بخطّه وورقه وتصحيفه وحمله في التمائم والأحراز، وتلاوته في المقابر. يستحضر النص التالي عناصر هذا المشهد الحزين في مهجورية القرآن، وهو يسجّل: «لقد أخرجوا القرآن عن الساحة حتّى كأنّه قد فقد دوره في الهداية، وبلغ الأمر أن تحوّل القرآن بيد الحكومات الجائرة ورجال الدين الخبثاء الأسوأ من الطواغيت، إلى وسيلة لإقامة الجور والفساد والتسويغ للظَلمة وأعداء الحقّ تعالى. مع الأسف بدا وكأنّه لا دور لهذا الكتاب المصيري، على يد الأعداء المتآمرين والأصدقاء الجاهلين، إلا في المقابر ومجالس تأبين الأموات»(1).

تضطرم الآلام في صدر الإمام ويتوجّع لما أصاب القرآن الكريم من هجران عظيم، فلا يدري إلى مَن يبثّ همّه ويتحدّث إليه بشكواه، حيث يقول وهو يُقارب الحجّ بالقرآن وما أصاب الأخير من ضروب الهجر: «الحج كالقرآن يستفيد منه الجميع. فإذا ما طاف علماء الأمّة الإسلامية وباحثوها وحملة الهموم، بقلوبهم في بحر معارف القرآن الموّاج، ولم يخشوا الاقتراب من أحكامه وتعاليمه والنفوذ إلى أعماق سياساته الاجتماعية، فسيحصلون من أصداف هذا البحر على جواهر للهداية والحكمة والنموّ والحرية أكثر، وسيزيد نصيبهم من هذا الصيد، وسينهلون من زلال حكمة هذا الكتاب ومعارفه ما يرويهم إلى الأبد.

لكن ما العمل؟ ماذا نفعل؟ وإلى من نبثّ هذا الغمّ الكبير؟ وأين نذهب بهذه الغصّة؟ لقد أصبح الحجّ مهجوراً كالقرآن. فبالقدر نفسه الذي أصبح فيه كتاب الحياة هذا وصحيفة الكمال والجمال متوارياً وراء الحجُب التي اصطنعناها؛ وبالقدر ذاته التي صارت فيه خزينة أسرار الوجود هذه [القرآن] مدفونة تحت أنقاض متراكمة من اعوجاجاتنا

---

(1) صحيفة النور، ج21، ص69 وهذا النص هو جزء من وصية الإمام. ينظر بالعربية: الوصية السياسية الإلهية للإمام الخمينيّ، ص9.

الفكرية، وبقدر ما تنَزّلت لغة هذا الكتاب من عالمها بوصفها لغة أنس وهداية وحياة، لغة تهب فلسفة الحياة، وتحوّلت إلى لغة خوف وموت وقبر؛ بهذا القدر نفسه من هجران القرآن أصبح الحجّ مهجوراً أيضاً، وانتهى إلى المآل نفسه»[1].

في نص آخر يعيش الإمام الآلام ذاتها، لما ألمّ بكتاب الله ونور الهداية الوضّاء، فلا يملك إلا أن يرسل آهات نفسه، حسرات متوجّعة يُخاطب بها القرآن، بقوله: «أيّها القرآن، يا تحفة السماء، ويا أيّها الهدية الرحمانية، لقد بعثك ربّ العالمين لإحياء قلوبنا، ولتتفتّح بك بصائر الناس. أنت نور هدايتنا، ودليل سعادتنا، هدفك أن تخرجنا من منْزل الحيوانية وترفعنا إلى ذروة الإنسانية، وتبلغ بنا إلى جوار الرحماينة.

يا لبؤس الإنسانية وهي لم تعرف قدرك، ولم تفرض على نفسها حقّ إتّباعك. أسفاً على أن لا تكون تعليماتك وأحكامك وقوانينك قد أخذت سبيلها إلى التطبيق العملي في العالَم، لكي تغبط الجنّة هذه الدنيا المظلمة التي يعيش فيها حفنة من الوحوش والذئاب الذين يتنطّعون بالتحضّر، بعد أن تطبّق قوانينك فيها، ويعانق الجميع ذروة السعادة في هذه الدنيا»[2].

ما العمل؟

المطلوب بكلمة واحدة، هو أن يمارس القرآن دوره في الهداية، ويسجّل حضوره في مضامير الحياة وسوحها جميعاً: «من الضروري قراءة القرآن، بيد أنَّ ذلك وحده لا يكفي، ينبغي للقرآن أن يكون له حضوره في كل شؤون الحياة وجميع أبعادها. يسجّل القرآن:

---

(1) صحيفة النور، ج2، ص229. والنص من بيان وجّهه الإمام بمناسبة الذكرى السنوية لمجزرة البيت الحرام.

(2) كشف الأسرار، ص220.

﴿وَٱعْتَصِمُواْ بِحَبْلِ ٱللَّهِ جَمِيعًا وَلَا تَفَرَّقُواْ﴾[1]، كما يسجّل: ﴿وَلَا تَنَٰزَعُواْ فَتَفْشَلُواْ وَتَذْهَبَ رِيحُكُمْ﴾[2]؛ وعندما يتمّ الالتزام بمثل هذه التعاليم السياسية الراقية والعمل بها، فسيغدو العالَم لكم وتحت نفوذكم.

كلّنا هجرنا القرآن، ولم نعتنِ بهذه المسائل. ينبغي أن يكون للقرآن حضوره في جميع المجالات، وينبغي أن يُقرأ ويعُمّ ذكره كلّ مكان، وأن تكون له كلمته في الأبعاد الإنسانية والإسلامية كافّة، من دون تعضية وتبعيض»[3].

لكن مع تعذّر ذلك فينبغي عدم الركون إلى الإهمال، بل يجب تفعيل جميع المسارات وعدم تعطيل أيّة فاعلية تنفع في إحياء كلمة الله، وتفعيل دور القرآن، والتقدّم بقدر ذلك إلى الأمام. ففي مناسبة لاحت للإمام عبر موسم حج عام 1406هـ، راح يحثّ المسلمين على استثمار هذا الموسم الكريم لتوثيق عرى الارتباط بالقرآن: «اذكّر الحجّاج المحترمين أن لا يغفلوا في هذه المواقف المعظّمة وخلال السفر إلى مكّة المكرّمة والمدينة المنوّرة، عن الاستئناس بالقرآن الكريم هذه الصحيفة الإلهية وكتاب الهداية، فكلّ ما عند المسلمين وما حققوه على مر التاريخ، وما سيكون عندهم وسيحققوه على مر العصور القادمة إنما هو من البَركات المغدقة لهذا الكتاب المقدّس. وبهذه المناسبة أطلب من كل العلماء الأعلام وأبناء القرآن الأعزة، أن لا يغفلوا عن هذا الكتاب المقدّس الذي فيه ﴿تِبْيَٰنًا لِّكُلِّ شَيْءٍ﴾[4]»[5].

---

(1) آل عمران: 103.

(2) الأنفال: 47.

(3) صحيفة النور، ج16، ص39.

(4) النحل: 89.

(5) الحج في أحاديث وبيانات الإمام الخمينيّ، مؤسّسة تنظيم ونشر تراث الإمام الخمينيّ، طهران، 1417 هـ، ص34.

يعد أن يحضّ سماحته جميع الطاقات والألوان المنهجية والمعرفية في أن تنطلق صوب القرآن وتثوّر مكنوناته، إذ يفجّر العرفاء ما يقدرون عليه من خزائن هذا الكتاب المعرفية، والفلاسفة جوانبه البرهانية والعقليّة، والأخلاقيون أبعاده في الهداية والتقوى والتهذيب، وأن تستمد منه كلّ فئة من المفكّرين والمثقّفين ما تقدر عليه من أبعاده السياسية والاجتماعية والاقتصادية والثقافية، وما فيه من مسائل الحرب والسلم، ليتبيّن أنَّ هذا الكتاب مصدر كلّ شيء من عرفان وفلسفة وأدب وسياسة»؛ بعد هذا كلّه يستثير الهمم ويستجيش حميّات الجميع، بهذا النداء: «أيّتها الحوزات العلمية والمؤسّسات الدراسية الجامعية، انهضي وانقذي القرآن من شرّ الجاهلين المتنسّكين والعلماء المتهتّكين الذين أساءوا ويسيئون إلى القرآن والإسلام عن علم وقصد. وأقول عن جدّ لا عن مجاملة إني آسف على ما فات من عمري في خطإ وجهل[1].

وأنتم يا أبناء الإسلام الغيارى أيقظوا الحوزات العلمية والجامعات، حثّوها على الاهتمام بشؤون القرآن وأبعاده المختلفة الكثيرة. اجعلوا تدريس القرآن نصب أعينكم في جميع أبعاده، كي لا تندموا وتأسفوا لا سامح الله على ما فات من شبابكم حين يهجم عليكم ضعف الشيب في آخر العمر، مثل كاتب هذه السطور»[2].

نعمة القرآن

مَن يتابع حياة الإمام وسيرته العملية يجد أنّه يعيش نعمة القرآن ويتذوّقها بكل وجوده. نقرأ في نص يجمع بين تذوّق هذه النعمة

---

(1) ينبغي أن يثير بنا هذا المقطع من النص إحساساً جادّاً، يدفعنا لمراجعة برنامجنا الفكري والثقافي، لكي نأخذ العناية اليومية الدائمة بالقرآن موقعها اللائق، بل المحوري في هذا البرنامج، وإلا فلات ساعة مندم!

(2) الحجّ في أحاديث وبيانات الإمام الخمينيّ، ص35 ـ 36.

والإحساس بأداء واجب الشكر عليها، قوله: «لو أنفقنا لحظات العمر بتمامها، في سجدة شكر واحدة على أن القرآن كتابنا، لما وفّينا هذه النعمة حقّها من الشكر»[1].

الخطوة الأُولى على طريق تعاهد هذه النعمة هي القراءة المستديمة للقرآن، وإلا بغياب العلاقة المباشرة مع الكتاب كيف تتسنّى معرفة منطقه ومحتواه وما يأمر به وينهى عنه؟ بتعبير الإمام: «نحن لا ندري، ولا نعرف منطق القرآن، إننا لم نقرأ القرآن. ينبغي لنا قبل كل شيء أن نقرأ القرآن لننظر ما يقوله، فإنَّ القرآن هو الذي يحدد تكليفنا وواجبنا»[2].

القراءة المتدبرة

للقراءة المتدبّرة دورها المتميّز في الولوج إلى عالَم القرآن، وهي وسيلة ممتازة لتملّي خزائنه، والقرآن نفسه هو الذي حثّ على هذا الضرب من القراءة وامتدح أهلها وذمَّ من يعزف عنها.

لهذه القراءة موقعها الذي مرَّ علينا تفصيلاً في ثنايا الفكر الخمينيّ، لكن ما دام الحديث يتحرّك في نطاق اليوميّات، فمن المناسب أن نمكث مع النص التالي الذي جاء كوصية كتبها الإمام إلى السيّدة فاطمة طباطبائي: «أوصيكِ يا ابنتي أن تتدبّري القرآن الكريم، منبع الفيض الإلهي، فبرغم أنَّ مجرّد قراءة القرآن بوصفه رسالة المحبوب إلى السامع المحجوب ينطوي على آثار طيّبة، إلا أن التدبّر فيه يهدي الإنسان ويرفعه إلى مقامات أعلى وأسمى: ﴿أَفَلَا يَتَدَبَّرُونَ ٱلْقُرْءَانَ أَمْ عَلَىٰ قُلُوبٍ أَقْفَالُهَآ﴾[3]. ومن الجلّي أنّه ما لم تُفتح هذه الأقفال وتتحطّم مختلف

---

(1) وعده ديدار، مصدر سابق، ص83.

(2) صحيفة النور، ج2، ص33. وتاريخ النص يعود إلى عام 1977، حيث اقترن مع بداية انطلاق الحوادث الثورية في إيران.

(3) محمّد: 24.

الأغلال التي ترين على القلوب، فلن يحصل الإنسان على ما ينبغي حتى مع التدبّر.

يقول تعالى بعد قسم عظيم: ﴿إِنَّهُۥ لَقُرْءَانٌ كَرِيمٌ فِي كِتَٰبٍ مَّكْنُونٍ لَّا يَمَسُّهُۥٓ إِلَّا ٱلْمُطَهَّرُونَ﴾[1]، وفي طليعة المطهّرين، هم أولئك الذين نزلت فيهم آية التطهير. لكن رغم ذلك لا ينبغي لكِ أن تيأسي؛ لأنَّ اليأس بحدّ ذاته هو من الأقفال الكبرى، فاجتهدي ما وسعك الجهد في رفع الحجُب وكسر الأقفال لبلوغ نبع الماء الزلال وينبوع النور. جدّي في العمل وفي تهذيب القلب وتكسير الأقفال وخرق الحجُب ما دمتِ تنعمين بنعمة الشباب، فقد يوفّق ألف شاب للاقتراب من أفق الملكوت ولا يوفّق شيخ واحد لذلك.

وإذا غفل الإنسان في مرحلة الشباب عن القيود والأغلال والأقفال الشيطانية، فإنّها تصبح أقوى استحكاماً وأشدّ وثاقاً مع كلّ يوم يمضي من العمر»[2].

قراءة المحبّ

الحبّ هو منهج العارفين والسالكين وأهل الله. على هذا يمكن اختزال منهج الإمام في التعاطي مع القرآن بكلمة واحدة هي الحبّ، كما يمكن أن نصف هذا المنهج بالمنهج الحبّي. فكلّ ما يقطعه الإنسان من خطوات على طريق المعرفة، تهدف في نهاية المطاف إلى تحقّق الحبّ، الحبّ لله، وبالتبع لعباد الله ولكل مظاهر أسمائه وصفاته، والتجليات الوجوديّة لتلك الأسماء والصفات.

القرآن الكريم تجلّ من أعظم تجليات الله، بل هو التجلّي

---

(1) الواقعة: 77 ـ 79.

(2) المظاهر الرحمانية، ص44 ـ 45. والنص جزء من رسالة كتبها الإمام لزوجة نجله أحمد السيدة طباطبائي، بتاريخ شهر رمضان، سنة 1404هـ.

الأعظم، وأعظم مظهر للاسم الأعظم. ومعانقته بالحبّ هي أعظم وسيلة للتواصل مع هذا الكتاب.

القرآن حبيب في نفسه، وهو رسالة الحبيب، ورسالة الحبيب حبيبة كالحبيب. هذه المعاني يستحضرها الإمام في عدد من نصوصه، والأهم من ذلك هي الدلالات التي يخرج بها على صعيد إعادة تأسيس العلاقة مع كتاب الله.

ملايين المسلمين في أوساطنا ومن حولنا وفي كلّ مكان، يمتنعون عن قراءة القرآن لا بسبب الأميّة فهم متعلّمون! وعندما تسألهم عن السبب، يُجيبون بصدق أنّه لا معنى لقراءة لا تدبّر فيها، ومن ثَمَّ لماذا نقرأ القرآن ونحن لا نفهم منه شيء؟ بل قد يحمل بعضهم هذا الضرب من التلاوة غير المتدبّرة على الاستخفاف بكلام الله.

القراءة المتدبّرة مطلوبة ولها دائرتها ومنطقتها الخاصّة بها، بيد أنَّ ذلك لا يعني الحرمان من نعمة تلاوة القرآن بحجّة عدم الصعود إلى مستوى القراءة المتدبّرة. من هنا يحثّ الإمام الجميع على تلاوة القرآن، من يستطيعُ بتدبّر، ومن لم يستطع فحتّى من دون تدبّر.

الله سبحانه يفتح على الإنسان ويغدق عليه بعطاياه ومواهبه ونعمه، وما أكثر من فتح الله عليه من مواهب بقراءةِ القرآن، تفوق عطايا المتعلّمين وتزيد على حصيلة المشتغلين بالأسلوب العلمي. بل قد تبرُق معان عند أناس عاديين، تفوق معطيات قراءة الفلاسفة والمتمحّضين بالعلوم القرآنيّة.

هذه المدلولات تبرز على نحو مكثّف في عدد من نصوص الإمام، منها قوله مخاطباً نجله أحمد: «بُني تعرّف على القرآن كتاب المعرفة العظيم، ولو بمجرّد قراءته، واجعل منه طريقاً إلى المحبوب، ولا تتوهّمن أنَّ القراءة من دون معرفة لا أثر لها، فهذه من وساوس الشيطان. فهذا الكتاب رسالة من المحبوب إليك وإلى الجميع، ورسالة

المحبوب محبوبة وإن كان العاشق المحبّ لا يُدرك معنى ما كُتِب فيها. لقد جاء إليك الكتاب بدافع حبّ المحبوب الذي يعدّ منتهى الأمل وغاية المرام، فلعلّه يأخذ بيدك»[1].

المعاني ذاتها تبرز في نص آخر، يقول فيه: «ذكر الحبيب يؤثّر في القلب والروح حتّى إذا لم يؤدّ ذكره إلى فهم شيء من حقيقته، تماماً كتملّي العاشق الأمّي لرسالة محبوبه مستأنساً بها لمجرّد كونها رسالة المحبوب. وكالأعجمي المسكين الذي لا يُحسن العربية ويقرأ القرآن الكريم، فتعتريه حالة تفوق حالة الأديب المتضلع الذي يشغل نفسه بإعراب القرآن وما فيه من الأدب الرفيع والبلاغة والفصاحة، بآلاف المرّات رقياً وقرباً لما يستشعره من الأنس لقراءاته هذا القرآن النازل منه تعالى، بل هي أرقى حتّى من حالة الفيلسوف والعارف الذي يتفكّر بما في القرآن من مسائل عقليّة ونكت ملفتة غافلاً عن المحبوب، فيكون كما لو أنّه يُطالع الكتب الفلسفية والعرفانية مستغرقاً مع ما في الكتاب وغير مكترث بقائل كلماته»[2].

العلاقة الخاصّة

تشهد سيرة الإمام الشخصية على علاقة حميمة بالجانب المعنوي وما يرتبط به من أبعاد تبرز من خلال صلته الدائمة بالقرآن والدعاء وصلاة الليل وأدائه للنوافل الراتبة وللزيارات وضروب المستحبات[3].

---

(1) وعده ديدار، ص83؛ المظاهر الرحمانية، ص16.

(2) المظاهر الرحمانية، ص50 ـ 51.

(3) من الكتب المهمّة التي غطّت هذا الجانب في حياة الإمام ووثّقت له، هو: برداشتهايى از سيره امام خميني (لمحات من سيرة الإمام الخمينيّ)، المجلّد الثالث، الحالات المعنوية، إعداد غلام علي رجائي، ط2، مؤسّسة عروج للطباعة والنشر، طهران، 1999. فعلى مدار (335) صفحة من القطع الكبير، غطّى هذا الكتاب تفصيلات الحالة التعبدية للإمام، من خلال خواطر وذكريات موثّقة.

التعبّد هو من المفاتيح الرئيسة في شخصية الإمام وسرّ توفيقه، وما يلفت النظر هو هذه المثابرة المدهشة والالتزام المنظم في أداء العبادات، والالتحام بها حدّ العشق والمعانقة، حتّى لكأنّه أحد مصاديق الحديث الشريف: «أفضل الناس من عشق العبادة فعانقها وأحبّها بقلبه، وباشرها بجسده وتفرّغ لها، فهو لا يبالي على ما أصبح من الدنيا على عُسر أم على يُسر»[1]. أي حبّ للعبادة أعظم من أن يستمر الرجل على أداء صلاة الليل أكثر من خمسين عاماً، لايتخلّف عنها في حضر أو سفر، وفي صحّة أو مرض، وفي يسر أو شدّة؟

ثمَّ تعالوا نطوف في جوانب علاقته مع القرآن العظيم، إذ يؤكّد أهل بيته والملازمون له في أيام الدراسة والتدريس بمدينة قم، وفي مرحلة المنفى في النجف الأشرف وباريس، ثمَّ أثناء عودته الظافرة إلى إيران، أنّه كان يتعاهد تلاوة كتاب الله عدّة مرّات في اليوم والليلة.

من هؤلاء من ذكر أنَّ الإمام يقرأ القرآن في اليوم ثلاث إلى خمس مرّات، ومنهم من قال ثمان مرّات، ومنهم من قال سبع مرّات مرتبة على النحو التالي: قبل صلاة الصبح وبعد الانتهاء من صلاة الليل، بعد صلاة الصبح، في الساعة التاسعة صباحاً، قبل صلاة الظهر، عصراً، قبل صلاة المغرب وبعد صلاة العشاء[2].

لم تعرف هذه التلاوة الرتيبة للقرآن، تخلّفاً في حياة الإمام قط مهما كانت الأوضاع. ففي أثناء الرحلة الخطيرة التي أقلّته وعدد من أنصاره من باريس إلى طهران أوّل شباط 1979، تلى القرآن على منوال عادته اليومية بعد أن انتهى من أداء فريضة الصبح[3]. وعندما أطّلع على

(1) الأصول من الكافي، ج2، كتاب الإيمان والكفر، باب العبادة، ح3، ص83.

(2) ينظر في توثيق هذه الحالات: ملامح من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص4 ـ 9.

(3) يُنظر الذكريات التي أدلى بها السيد موسوي خوئيني: مجلة بيّنات، المزدوج 22 ـ 23، ص130.

خبر وفاة نجله الأكبر مصطفى وهو في النجف الأشرف، لم يزد على أن ينتحي في زاوية من زوايا البيت وهو يتلو القرآن[1]. أما في شهر رمضان ربيع القرآن فقد كانت هذه الممارسة تتكثّف أكثر من بقية الشهور والأوقات، حتّى يُسجّل أحد أعضاء مكتبة بطهران: لا أذكر أنني دخلت على الإمام بحاجة في شهر رمضان، إلا ورأيته تالياً للقرآن، خاصّة في شهر رمضان الأخير من حياته الذي صادف عام 1410هـ[2].

أمّا عن ختم القرآن، فقد كان شعاره الحديث الشريف، عن الإمام علي بن الحسين (ع)، عندما سُئل: أيّ الأعمال أفضل؟ قال: «الحالّ المرتحل، قلت: وما الحالّ المرتحل؟ قال: فتح القرآن وختمه، كلما جاء بأوّله ارتحل في آخره»[3]. فهو دائب على ختم كتاب الله، ما أن ينتهي من ختمة حتى يبدأ بأخرى. والتقديرات متفاوتة في أقل ما يختُم به القرآن، بين أيام الدراسة والتعطيل، وبين حالات تراكم المسؤوليات وما سواها، وبين شهر رمضان وغيره. فبعض المقرّبين إليه في النجف الأشرف يذكر أنّه كان يقرأ جزءين، ومن ثَمَّ يختم القرآن مرتين في الشهر[4]، وبعضهم قال أنه كانت له في الشهر ثلاث ختمات[5]، وبعضهم ذكر أربعة[6].

أما في شهر رمضان فقد كان الأمر يختلف تبعاً لاختلاف هذا

---

(1) هذا ما ذكره نجله السيّد أحمد وغير واحد من المقرّبين إليه، يُنظر: ملامح من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص7.
(2) المصدر نفسه، ص5.
(3) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، باب فضل حامل القرآن، ح7، ص605.
(4) لمحات من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص7.
(5) يُنظر الذكريات القرآنية التي أدلى بها الشيخ توسّلي أحد أعضاء مكتب الإمام: مجلة بيّنات، المزدوج 22 ـ 23، ص96.
(6) لمحات من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص4.

الشهر الكريم وسموّ مقامه وعلو مرتبته بين الشهور، فـ «شهر رمضان لا يشبهه شيء من الشهور»[1] كما في الحديث الشريف. أقلّ ما كان يختُم به القرآن، هو ختمة كلّ عشرة أيام[2]، بيد أنَّ الأمر اختلف في السنوات الأخيرة من عمره، إذ كان مكتبه يعلن تعطيل الإمام للنشاطات الرسمية خلال كلّ أو نصف أيام هذا الشهر الشريف، حيث ينصرف إلى العبادة، وكانت حصّة القرآن في هذا البرنامج العبادي المكثّف ختمة كلّ ثلاثة أيام[3].

لم يكن يتعامل مع هذا الشهر الشريف تعاملاً شكلياً، بحيث يكون ماسواه الأصل وهو الفرع. فعندما اتّجه إليه مجموعة من طلبته وطلبوا منه أن يشرع بدرس خاص في هذا الشهر، حيث تمّ تعطيل الدروس الرسمية المألوفة، ردّ عليهم بالقول: إن شهر رمضان المبارك، هو بحدّ ذاته عمل[4]. ثمَّ كان يدأب على الإفادة من لياليه وأيّامه في ضروب العبادة، إذ يذكر أحد أهل بيته أنّه لم يذكر وأن رأى الإمام ينام في ليالي هذا الشهر الشريف.

ما دمنا في مجال الذكريات من المناسب أن نذكر ما أجاب به الإمام أحد طلبته، حين طلب منه أن يكتب تفسيراً للقرآن، حيث قال: ينبغي أن يبادر لكتابة التفسير من له همّ واحد وتوجّه واحد في الحياة، أمّا أنا فمستغرق في الكثرة، ولي اشتغالات مختلفة[5].

---

(1) الأصول من الكافي، ج2، كتاب فضل القرآن، باب في كَم يقرأ القرآن ويختم، ح5، ص619.

(2) ملاح من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص5.

(3) المصدر نفسه، ص8.

(4) بيّنات، العدد 22 ـ 23، ص97.

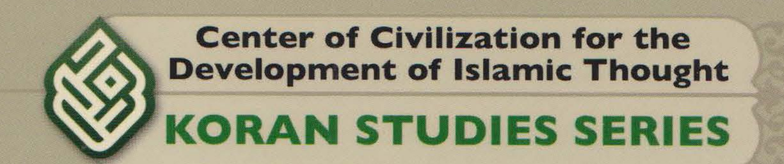
(5) ملامح من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص10. والذي طلب منه تدوين التفسير هو الشيخ جعفر سبحاني.

أريد عيني للقرآن!

تُحدّث السيدة فاطمة طباطبائي بأنَّ الإمام أصيب إبّان إقامته في النجف الأشرف بآلام في عينيه، راحت تبعث على قلقنا. عندما ذهب إلى الطبيب وفحص عينيه، قال له: ليس هناك مشكلة حادّة، ينبغي فقط أن تريح عينيك، وتمتنع عن تلاوة القرآن عدّة أيام.

تقول السيدة فاطمة: فرحنا لكلام الطبيب، بعد أن طمأننا على سلامة عيني الإمام. بيد أن الإمام ما لبث وأن خاطب الطبيب بابتسامه: دكتور، أنا أريد عيني لأجل قراءة القرآن، وإلا ما الفائدة في أن يكون لي عينان ولا أقرأ القرآن! أضاف: افعل لي شيئاً بحيث أستطيع أن أقرأ القرآن[1].

(1) بشارت، مجلة قرآنية للشباب، العدد 23، صيف 2001، ص44؛ ملامح من سيرة الإمام الخمينيّ، ج3، ص6.



6

KORAN UNDERSTANDING

A STUDY IN IMAM KOMEIN'S EXPLANATION METHOD

لو أخذنا القرن الأخير كدالّة على دخول المسلمين في العصر الحديث، وتتبّعنا حركة الإحياء الإسلامي التي نشأت في مشرق العالم الإسلامي ومغربه، للحظنا أنّ نداء العودة إلى القرآن وبعث قِيَمِه هو في طليعة الخصائص التي اتّسمت بها هذه الحركة. فلا معنى لحركة إحيائيّةٍ بين المسلمين، لا يكون القرآن الكريم محورها، ولا سبيل إلى نهضةٍ إسلاميّة لا يكون كتاب الله ركنها الوثيق.

وفي غضون حركة الإحياء برزت علاقة حميمة تربط بين القرآن وموقع رادة الإحياء وطبيعة الدور الذي يمارسونه في المجتمع. على هذا قلّما نجد رمزاً من رموز الإحياء الإسلامي، لم يرتبط اسمه بمشروع قرآني، أو لم يترك أثراً قرآنياً متميزاً، يحث فيه على الاستناد إلى القرآن، كمرجعيّة في الهداية ومنطلقٍ لاستئناف التأسيس الحضاري وابتعاث دور الأمة.

مركز الحضارة لتنمية الفكر الإسلامي

بيروت – لبنان – بئر حسن – شارع السفارات – بناية الصباح – ط٢

هاتف: 826233 1 961+ – فاكس: 820378 1 961+ - ص.ب: 25/55

E-mail:info@hadaraweb.com - www.hadaraweb.com